پہلی مرتبہ تقریباً 350 نادر و نایاب رسائل و کتب کی یکجا اشاعت

مقالاتِ حکیم الامت

حکیم الامت مجدد الملت

حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ

۱۲۸۰ - ۱۳۶۲ھ ۱۸۶۳ - ۱۹۴۳ء

زیر سرپرستی

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

(شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی)

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون.... مظاہر علوم سہارن پور.... دارالعلوم کراچی
ودیگر مراکز علم سے حکیم الامت حضرت تھانوی نوراللہ مرقدہ کے
دستیاب شدہ نادرونایاب رسائل کی پہلی مرتبہ یکجا اشاعت

مقالاتِ حکیم الامت 83

مجموعہ تالیفات

حکیم الامت مجدد الملت حضرۃ مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ

الحمدللہ! عرصہ دراز کی جستجو کے بعد تقریباً 325 رسائل
اس مجموعہ میں شائع کیے جارہے ہیں۔

زیر سرپرستی

شیخ الاسلام فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم
(شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی)

مرتب

قاری محمد اسحاق
(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

اِجمالی فہرست

تلیین العرائک فی تہجین اسٹرائک	7
الصلوٰۃ علی المیت الصبی المتولد بین مسلم وکافرۃ بغی	19
عبور البراری فی سرور الذراری لکھنے کا سبب	25
کشف الحجاب عن مسئلہ تعظیم بعض الانصاب	42
درجہ اُردو	47
ارشاد الھائم فی حقوق البہائم	60
رافع الضنک عن منافع البنک	43
القصص السنی فی حکم حصص کمپنی	90
حوادث الفتاویٰ	125
الروضۃ الناضرۃ فی المسائل الحاضرۃ	131
خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعۃ بین یدی الامام	147

القول البدیع فی اشتراط المصر للتجمیع	154
تحقیق معامله اوقافمتعلقه جامع مسجد کیرانه	194
القول الاهلی فی وقف جامع دهلی	205
ضرورت عقد نکاح	218
الصراح فی اُجرة النکاح	224
تحقیق التشبیه باهل السفاح لمن لا یرید اداء المهرفے النکاح	234
تعدیل الدهر....فی درجه تقلیل المهر	240
جلائل الانباء فی حرمة حلائل الابناء	249
رد التوحد فی الطلاق ذات التعدد	260
المقالة المتمالکة فی تصور الحلیلة الهالکة	269
کشف الدجٰے عن وَجه الرِّبوا	274
تسویة السطح فے تصفیه بعض الشطح	427

بسم الله الرحمن الرحيم

ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا خاتم النبيين لا نبي بعدي

إن الله وملئكته يصلون على النبي

يا أيها الذين آمنو صلوا عليه وسلموا تسليما

يا رب صل وسلم دائما ابدا

على حبيبك خير الخلق كلهم

بلغ العلى بجماله
خصال خاتمیت سے وہی سب سے حسیں بڑھ کر

كشف الدجى بجماله
ذات خاتمیت پر درود اور آل اطہر پر

حسنت جميع خصاله
کمال خاتمیت سے گئے عرش معلیٰ پر

صلوا عليه وآله
جمال خاتمیت سے اجالے ہو گئے یکسر

صلى الله على سيدنا محمد

مَقالاتِ حَکیمُ الامّت

4

فقہی احکام ومسائل اور دینی تحقیقات

کے متعلق حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے بقیہ رسائل

تلیین العرائك فی تهجین اسٹرائك

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ، کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی المعنی بہ

مَولانا مُحمّد اَشرف علی التّھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

یہ ایک فتویٰ کا جواب ہے جس میں یہ دریافت کیا گیا تھا کہ مدرسہ عربیہ اسلامیہ کے طلباء کیلئے اسٹرائک کرنے کا شرعاً کیا حکم ہے؟ اس میں اسٹرائک کی اصلیت اور اس کا ممنوع شرعی ہونا دلائل سے بتلایا گیا ہے۔

تلیین العرائک فی تهجین اسٹرائک

سوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مذہبی درس گاہوں میں متعلمین کا بمقابلہ معلمین و منتظمین درباره اُمور نظم احتجاجی طور پر اسٹرائک یعنی مقاطعہ تعلیمی کرنا شرعاً کیسا ہے اگر مطلقاً اس پر کوئی حکم شرعی اثبات یا نفی کے متعلق ہو تو بدلائل تحریر فرمایا جاوے اور اگر اس میں کچھ تفصیل ہو تو ظاہر فرمائی جاوے وجہ سوال یہ ہے کہ بماہ ربیع الاوّل ۱۳۴۶ھ دار العلوم دیو بند میں طلبہ نے ایک ہفتہ تک اسباق پڑھنے سے ہڑتال کر کے مقاطعۂ تعلیمی کر دیا تھا تو کیا ان طلبہ کو اس مقاطعہ کا شرعاً حق تھا یا نہیں اور ان کا یہ فعل شرعاً کیسا تھا بدلائل شرعیہ واضح فرمایا جاوے۔

الجواب: وهوالموفق للصواب. والقبته بتلیین العرائک فی تهجین اسٹرائک۔ اسٹرائک مذکور فی السوال کی ایک حقیقت ہے اور ایک اس کے عوارض ہیں حقیقت اس کی قطع تعلقات ہے ایسی جماعت سے جو اس قاطع کے تعلیم دینی میں معین ہیں تعلیماً یا اہتماماً جیسا کہ مطلق اسٹرائک کی حقیقت مطلق قطع تعلقات ہے جس سے یہاں بحث نہیں اور تعلیم دین عبادت ہے اور اس کے معین معاون فی العبادت اور مصداق آیت (وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وحدیث الدنیا ملعونة وما فیها ملعون الا ذکر الله وما والاه او عالم او متعلم) ونیز اس کے محسن ہیں اور عموماً اپنے محسن سے تعلق محبت رکھنا بمقتضائے حدیث (من لم یشکر الناس لم یشکر الله) اور خصوصیت کے ساتھ اپنے معلم سے اور بانضمام قضیۂ مقدمة الشیء فی حکم ذلک الشیء اپنے معاون فی الدین سے تعلق

عظمت رکھنا بفحوائے (حدیث من علم عبد ا آیة من کتاب اللّٰہ فھو مولاہ لا ینبغی ان یخذلہ ولا یستاثر علیہ (جمع الفوائد عن الکبیر) مامور بہ ہے اور تعلقات مامور بہا کا قطع کرنا بنص (ویقطعون ما امر اللّٰہ بہ ان یوصل ویفسدون فی الارض) داخل فساد اور محل وعید ہے اس سے اس رسم کا مذموم اور ممنوع ہونا ثابت ہوگیا یہ تو حکم شرعی ہے اس مقاطعہ کا باعتبار اس کی ذات کے اور اس کا دوسرا حکم باعتبار عوارض کے ہے سو وہ عوارض مفاسد کی ایک طویل فہرست ہے جو مشاہدہ سے مدرک ہوتی ہے ان میں سے چند اُمور بطور نمونہ کے معروض ہیں۔

نمبر اوّل...... غرض اس کی جبر ہے ایسے مطالبات میں جو ان مقاطعین کا حق واجب نہیں۔ اس جبر فی التمرع کی حرمت معلوم ہے اگر کہا جاوے کہ وہ مطالبات گو ان مقاطعین کا حق نہ ہوں مگر حقوق الٰہیہ واجبہ تو ہیں اور ان کے ترک پر قطع تعلقات وہجران مشروع ہے سو یہ بھی غلط ہے اسٹرائک کرنے والے ان کے وجوب وعدم وجوب پر ہرگز بھی نظر نہیں کرتے اپنی خواہش نفسانی کے خلاف ہونے کی بناء پر شورش برپا کرتے ہیں پھر صرف قطع تعلقات ہی پر اکتفا نہیں کرتے جس کی صورت یہ تھی کہ مدرسہ چھوڑ کر دوسری جگہ چلے جاتے بلکہ اہل خیر کی جماعت کو بدنام کرتے ہیں ان پر پھبتیں لگاتے ہیں ان کی غیبتیں کرتے ہیں جو مطلقاً اہل کے ساتھ بھی شرعاً جائز نہیں چہ جائیکہ اہل خیر کے ساتھ۔

نمبر دوم...... ان کے طبقہ میں جو لوگ یکسو رہنا چاہتے ہیں ان پر جبر کرتے ہیں جس سے ان کا دنیوی (یعنی مالی واعانت مالیہ من المدرسہ) اور دینی یعنی علمی ضرر ہوتا ہے جس سے وعید یصدون عن سبیل اللّٰہ اور لا ضرار فی الاسلام کے مورد بنتے ہیں بلکہ بعض اوقات ضرر شخصی سے گذر کر خود تعلیم گاہ کے خطرے میں پڑ جانے سے ضرر جمہور تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔

نمبر سوم...... اپنی اغراض کی تحصیل وتکمیل کے لئے اشجار وفجار سے مدد لیتے ہیں جو اس جماعت مقطوعہ کے منکرات مزعومہ سے کہیں زیادہ منکرات حقیقیہ میں مبتلا ہوتے

ہیں اوران پرنکیر کی توفیق نہیں ہوتی جس سے وعید یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت اور کانوا لا یتناھون عن منکر فعلوہ وغیرہما کے محل بنتے ہیں۔

نمبر چہارم......اوراہل باطل کے طریق کو اہل حق کے طریق پر اعتقاداً یا عملاً ترجیح دیتے ہیں جس سے وعید یؤمنون بالجبت والطاغوت و یقولون للذین کفروا ھؤلاء اھدی من الذین امنوا سبیلا کے مصداق ہوتے ہیں۔

نمبر پنجم......مقطوعین کی ضد وعداوت میں مدت محدود تک یا ہمیشہ کیلئے علوم دینیہ سے محروم ہوجاتے ہیں جس سے مشابہ مصداق آیت بئسما اشتروا بہ انفسھم ان یکفروا بما انزل اللّٰہ بغیا ان ینزل اللّٰہ من فضلہ علی من یشاء کے ہوجاتے ہیں۔

وفی مفاسد ھذا العمل کثرۃ لا تحصٰی و علی من تتبع واستقراً لا تخفی

یہ کافی کلام تھا اس عمل کے عدم جواز کے دلائل میں اوراس کے دلائل جواز کے جواب میں اوراس کافی سے بڑھ کر وافی کلام ان دونوں جزوؤں میں دو فاضلوں کا ہے، جس کو جواب ہذا کے ساتھ علی الترتیب ملحق کرتا ہوں۔

اما فی الجزء الاوّل فمن المولوی حبیب احمد الکیرانوی ووصل الی بلا واسطۃ وما فی الجزاء الثانی فمن مولوی شبیر احمد الدیو بندی و حصل لی بواسطہ المستفتی فاستمعوا وانتفعوا.

الجزء الاوّل......اسٹرائک ایک یورپین کی ایجاد ہے اور مسلمانوں میں نہ کبھی اس کا وجود ہوا اور نہ وہ اس کو جانتے ہیں اس لئے صراحۃً تو اس کا حکم قرآن وحدیث اور کتب فقہ میں ملنا مشکل ہے ہاں اُصول شرعیہ سے اس کا حکم معلوم ہوسکتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ طلبہ مدارس کی اسٹرائک منتظمین کے خلاف قواعد شرعیہ کی رُو سے ناجائز ہے اوّلاً اس لئے کہ اسٹرائک کا مقصود منتظمین پر دباؤ ڈال کران کو اپنے مطالبات کے ماننے پر مجبور کرنا ہے اور طلبہ کو کسی حالت میں اس قسم کے دباؤ ڈالنے کا حق نہیں ہے کیونکہ طلبہ محکوم ہیں اور منتظمین حاکم اور محکومین پر حاکم کی اطاعت اس وقت تک لازم ہے جب

تک کہ ان کو کسی خلاف شرع امر کا حکم نہ دیا جائے پس طلبہ کا منتظمین پر حکومت کرنا قلب موضوع اور شریعت کے حکم کو بدل دینا ہے، لہٰذا اسٹرائک جائز نہیں ہو سکتی۔ دوسرے جس وقت طالب علم مدرسہ میں داخل ہوتا ہے اس وقت وہ مدرسہ کے قانون کا التزام کرتا ہے اور جبکہ وہ اسٹرائک کرتا ہے تو مدرسہ کے قانون کو توڑتا ہے یہ صریح بد عہدی ہے اس لئے اسٹرائک کی اجازت نہیں ہو سکتی۔ تیسرے اسٹرائک کی ابتداء یوں ہوتی ہے کہ ایک یا متعدد سرغنے باقی طلبہ کو اپنی فریب آمیز تقریروں سے قانون شکنی پر آمادہ کرتے ہیں اور جو ان کی فریب آمیز تقریروں سے بھی متاثر نہیں ان کو ناجائز دباؤ ڈال کر اپنے اثر میں لاتے ہیں اور یہ تمام اُمور شرعاً ناجائز ہیں اس لئے بھی اسٹرائک جائز نہیں ہو سکتی۔ الغرض اسٹرائک میں چند مفاسد شرعیہ ہیں مثلاً:

(۱) اس کا یورپین بدعت ہونا۔ (۲) حکم شریعت کو بدلنا۔ (۳) مدرسہ کے قانون کو توڑ کر بدعہدی کا ارتکاب کرنا۔ (۴) دوسروں کو فریب دینا، ان کو عہد شکنی پر آمادہ کرنا۔

(۵) منتظمین پر دباؤ ناجائز ڈالنا (۶) ناموافق طلبہ پر جبر کرنا۔ مدرسہ کے انتظام میں ایسی خرابی پیدا کرنا جس کی اصلاح ناممکن ہو کیونکہ جب طلبہ اسٹرائک کے خوگر ہو جائیں گے تو وہ منتظمین کا کوئی ایسا حکم نہ چلنے دیں گے جو ان کی خواہش کے خلاف ہوگا اور اس کا نتیجہ فساد ظاہر ہے اور کوئی مدرسہ ایسی حالت میں قائم نہیں رہ سکتا اور اس لئے گویا مدرسہ کو توڑ دینا ہے وغیرہ اور یہ اُمور ایسے ہیں جن کے ناجائز ہونے میں شبہ نہیں ہو سکتا اس لئے اسٹرائک ناجائز ہے، پھر چونکہ مدرسہ کا اصلی مقصود تعلیم ہے اور مدرسہ کی عمارات انہی طلبہ کے آرام کے لئے ہیں جو کہ مدرسہ میں تعلیم پائیں ایسی حالت میں طلبہ کا تعلیم چھوڑ کر مدرسہ کی عمارات پر قبضہ رکھنا ایک غاصبانہ قبضہ ہے جو کہ جائز نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر چونکہ مدرسہ دیوبند کا موضع خالص دینی و مذہبی تعلیم ہے اور طلبہ کی ان کارروائیوں سے جو انہوں نے اسٹرائک اور دوسری شر انگیزیوں کے متعلق کی ہیں ثابت ہوتا ہے کہ ان پر یورپین تعلیم کا اثر ہے اور دین کا ان پر کچھ اثر نہیں اس لئے

جب تک وہ اپنے خیالات کو مدرسہ دیوبند کے بانیوں کے اغراض کے موافق نہ بنالیں اس وقت تک ان کے لئے مدرسہ دیوبند موزوں نہیں ہوسکتا بلکہ ایسے طالب علموں کے لئے ندوۃ العلماء یا علی گڑھ کالج موزوں ہے۔

الجزء الثانی (الاعتصاب فی الاسلام) الہلال مؤرخہ ۲۹ جولائی ١٩١٤ء کے شعبہ مراسلات میں ایک مضمون مولانا عبدالسلام ندوی کا عنوان بالا کے متعلق شائع ہوا ہے، جواگرچہ ابھی تک تمام نہیں ہوا لیکن جتنا حصہ اس کا چھپ چکا ہے وہ بھی مذہبی جماعت کی نظروں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے کافی ہے یہ بتلانے کی مجھ کو ضرورت نہیں کہ مولانا عبدالسلام ندوی کون بزرگ ہیں کیونکہ انہیں چند ایام میں یہ عام طور پر معلوم ہو چکا ہے کہ وہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے درجہ تکمیل کی سند حاصل کر چکے ہیں اور آج کل اپنے اُستاد مولوی شبلی نعمانی کو سیرت لکھنے میں مدد دے رہے ہیں اور وہی بزرگ ہیں جن کی طرف اس خط کی نسبت کی گئی تھی جس کی بناء پر ندوہ کی اسٹرائک کا محرک اوّل مولوی شبلی نعمانی کا بتلایا جاتا ہے اور جس کے اعتذار میں انہوں نے یہ لکھا تھا کہ میں جس وقت یہ لکھ رہا تھا تو سچ یہ ہے کہ اس وقت غلبۂ جوش کی وجہ سے میرے حواس اور میرا دماغ میرے قابو میں نہ تھا۔ (اوکما قال)

اگر غور کیا جائے تو بلا شبہ اس خط کی طرح یہ تحریر بھی جو فاضل مضمون نگار نے اس وقت الہلال میں شائع کرائی ہے اس اعتذار سے بے نیاز نظر نہیں آتی کیونکہ جن روایات حدیث وسیر سے آپ نے اسٹرائک کا شرعی جواز بلکہ استحسان ثابت کرنا چاہا ہے وہ نہایت ہی مضحکہ انگیز ہے وہ دلائل یا تو آپ کے مدعا سے محض بے تعلق ہیں جن کو مسئلہ اسٹرائک یا اس کی شرعی حیثیت سے کوئی لگاؤ نہیں اور یا ان سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے وہ بالکل اُلٹا نکالا گیا ہے۔ یعنی جس اسٹرائک سے آپ روکتے ہیں اس کا تو اس سے جواز نکلتا ہے اور جس کی اباحت کے آپ در پے ہیں اس کی صاف حرمت مترشح ہورہی ہے فاضل مضمون نگار کا اصلی منشاء یہ ثابت کرنا ہے کہ طلباء دارالعلوم ندوہ نے جو

اسٹرائک ناظم وغیرہ کے مقابلہ میں کی وہ شرعاً بالکل حق بجانب ہے اور زمانہ اسٹرائک میں ان طلبہ کا کھانا بند کر دینا یا بورڈنگ سے نکال دینا جائز نہیں اس کے اثبات یا تائید یا تمہید میں آپ نے مجموعی طور پر چار واقعات اس طرح ذکر کئے ہیں کہ:

(الف) حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر اتہام لگانے کے جرم میں مسطح کا نفقہ بند کر دیا اور قسم کھائی کہ ان کو کبھی کسی قسم کا فائدہ نہ پہنچاویں گے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو اخلاقی حیثیت سے روک دیا۔

(ب) دنیا میں سب سے زیادہ تمدن دیہات کا ہوتا ہے لیکن تمام دیہاتیوں میں کو ذات کرنے کا طریقہ جاری ہے جس کی رُو سے ایک شخص کا حقہ پانی کھانا پینا بند کر دیا جاتا ہے گویا یہ بھی ایک سادہ شکل کی اسٹرائک ہے۔

(ج) ابتدائے بعثت میں تمام قریش نے اس مضمون کا ایک عہد نامہ لکھ کر خانہ کعبہ میں لٹکا دیا تھا کہ قریش میں کوئی شخص بنو ہاشم و بنو عبدالمطلب کو اپنی لڑکی نہ دے گا۔ ان سے لین دین خرید و فروخت نہ کرے گا ان سے ہم کلام نہ ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

(د) اسلام میں جب کسی شخص نے قومی منافع پر شخصی فوائد کو ترجیح دی تو اس کے خلاف صحابہ رضی اللہ عنہم اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کا طرزِ عمل اختیار فرمایا غزوۂ تبوک میں تن آسانی کی وجہ سے شریک نہ ہونے پر آپ نے کعب بن مالک، مرارۃ بن الربیع اور ہلال بن مرہ پر سخت ناراضی ظاہر کی اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کو ایک مدّت تک ان کے ساتھ سلام و کلام اور نشست و برخاست کی ممانعت رہی آخر کار جب اللہ تعالیٰ کے یہاں سے ان تینوں کی معافی کا پروانہ آ گیا تب اسٹرائک ٹوٹی۔ (صحیح بخاری)

ان دلائل میں سے پہلی دلیل (یعنی حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا واقعہ) تو قطع نظر اس سے کہ قرآن مجید نے اس کو جائز اور پسندیدہ قرار دیا یا نہیں اسٹرائک کے اصطلاحی مفہوم سے جو متنازعہ فیہ ہے کوئی تعلق نہیں رکھتا کیونکہ آپ خود اِقرار کرتے ہیں کہ اس قسم کے تمدنی قطع تعلق پر اسی وقت اسٹرئک کا اطلاق کیا جا سکتا ہے جبکہ ایک

گروہ کا گروہ دوسرے گروہ یا فرد کو اپنی اعانت سے محروم کر دیتا ہے اور اسی بناء پر جدید عربی زبان میں اسٹرائک کو اعتصاب سے تعبیر کرتے ہیں جس کے معنی گروہ بندی کے ہیں باقی دوسری دلیل (یعنی دیہاتیوں کے کو ذات کرنے کے طریق) سے بھی آپ خود اندازہ لگا سکتے ہیں کہ شرعی جواز و عدم جواز پر کہاں تک روشنی پڑ سکتی ہے اور ایک مذہبی مسئلہ کے احتجاج میں دیہاتیوں کے اس طرز عمل کو پیش کرنا (اگر چہ تمہیداً ہی کیوں نہ ہو) کس حد تک درست ہے۔ البتہ تیسری اور چوتھی دلیل (یعنی قریش مکہ کا عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل کعب بن مالک وغیرہ کے مقابلہ میں) ایک خاص حد تک اس قسم کے مباحث کے وقت ذکر کئے جانے کا مساغ رکھتے ہیں۔ (لیکن میں معاف کیا جاؤں اگر آپ ہی کے الفاظ میں یہ کہوں کہ) صرف انہی لوگوں کے نزدیک جو کتب حدیث وسیر سے (باموقع) روایات فراہم کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے میرا قصد اس مضمون میں اپنی طرف سے کچھ کہنے سننے کا نہیں ہے بلکہ بجائے اس کے یہی بہتر سمجھتا ہوں کہ فی الحال صرف آپ ہی کے استنباط کئے ہوئے بعض نتائج کو دوبارہ ناظرین کے ملاحظہ میں لاکر فی الجملہ ان کی وکالت پر تنبیہ کر دوں۔ آپ نے پہلا نتیجہ یہ نکالا ہے کہ زبردست گروہ کو کمزور فرقہ کے خلاف اسٹرائک کرنا سزاوار نہیں جیسا کہ قریش مکہ نے کیا تھا اس لئے زمانہ اسٹرائک میں طلبہ کو کھانا بند کر دینا ان کو بورڈنگ سے نکال دینا جائز نہیں لیکن نتیجہ کے نمبر ۲ میں یوں فرماتے ہیں کہ اسٹرائک کے لئے مساوات لازمی نہیں کعب بن مالک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مساوی نہ تھے۔ جب قوی گروہ ضعیف کے مقابلہ میں اسٹرائک کر سکتا ہے تو ضعیف کو قوی کے مقابلہ میں اس کا حق مرجح حاصل ہے۔ بس اب آپ خود ہی انصاف فرمائیں کہ ان دونوں نتائج میں سے جو آپ نے بیان کئے ہیں پبلک کس کو صحیح سمجھے یا کس کو کس قاعدہ سے ترجیح دے۔ اگر اسٹرائک کے واسطے مساوات کو ضروری سمجھا

جاوے اور زبردست کی اسٹرائک ضعیف کے مقابلہ میں سزاوار نہ ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے (معاذ اللہ) اس ناسزاوار فعل کی جو کعب بن مالک وغیرہ کے مقابلہ میں ان سے ظہور پذیر ہوا تو کیا توجیہ ہوسکتی ہے اور اگر مساوات کا قاعدہ لازمی نہیں تھا تو پھر قریش مکہ کی اسٹرائک کو عدم مساوات کی وجہ سے ناروا رکھنے میں آپ جیسے روشن خیال نے کیوں تعصب اور تنگ دِلی سے کام لیا۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کے اعتقاد کے موافق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام مخلوقات جن وانس عرب وعجم کے لئے ہادی اور اُستاد اور معلم بنا کر بھیجے گئے تھے۔ (چنانچہ آپ نے خود ہی اپنے منصب جلیل کو **انما بعثت معلما** کے الفاظ سے ہی ادا فرمایا ہے) اور اس اعتبار سے تمام بنی آدم کو طوعاً و کرہاً آپ کے ساتھ تلمذ کی نسبت اور شاگردی کا تعلق حاصل ہونا چاہئے۔ پس ہمارے نزدیک یہ کہنا غالباً فاضل مضمون نگار کی توجیہات سے زیادہ چسپاں ہوگا کہ قریش مکہ نے اپنی جہالت اور سفاہت کی وجہ سے جو اسٹرائک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں کی چونکہ وہ شاگرد کی اسٹرائک اُستاد کے اور متعلم کی اسٹرائک اپنے حقیقی معلم کے مقابلہ میں تھی اس لئے بے شک وہ قابل نفریں و ملامت تھی اور برخلاف اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے جو اسٹرائک (بشرطیکہ وہ اسٹرائک ہو) چند شاگردوں کی غفلت اور خطا کاری کے مقابلہ میں عمل میں آئی وہ اُستاد کی اسٹرائک شاگرد کے مقابلہ میں ہونے کی وجہ سے ٹھیک ٹھیک حق بجانب رہی۔ اس آخری اسٹرائک کے دباؤ کا نتیجہ کعب بن مالک رضی اللہ عنہ وغیرہ کے حق میں یہ برآمد ہوا کہ ان سے مسلمانوں کے رشتہ ناطے توڑ دیئے گئے اور اخوت و ارتباط باہمی کے سب سلاسل منقطع ہوگئے تو وہ اپنے سادہ دل سے خدا کی طرف متوجہ ہوکر گڑگڑائے۔ اور انہوں نے نہایت ہمت اور استقلال کے ساتھ ہر طرف کے عارضی سہارے چھوڑ کر فقط ایک رب العزت کی جناب کو جا پکڑا انجام کار یا تو یہ حالت تذبذب تھی کہ:

وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَاِمَّا يَتُوْبُ عَلَيْهِمْ
وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌO (سورۃ التوبہ، آیت106)

ترجمہ: ''اور کچھ لوگ ہیں کہ حکم اللہ کے انتظار میں ان کا معاملہ ملتوی ہے کہ یا تو ان کو عذاب دے یا ان کی توبہ قبول کرے اور اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے''۔

اور یہ بشارت نازل ہوگئی کہ:

'' لَقَدْ تَّابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ فِيْ سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيْغُ قُلُوْبُ فَرِيْقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ اِنَّهٗ بِهِمْ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ''O (سورۃ التوبة، آیت117)

ترجمہ: ''البتہ اللہ نے پیغمبر پر بڑا ہی فضل کیا اور (نیز) مہاجرین و انصار پر جنہوں نے تنگ دستی کے وقت پیغمبر کا ساتھ دیا جبکہ ان میں سے بعض کے دل ڈگمگا چلے تھے پھر اس نے ان پر (بھی) اپنا فضل کیا (کہ ان کو سنبھال لیا) اس میں شک نہیں کہ اللہ ان سب پر نہایت درجہ مہربان (اور ان کے حال پر اپنی) مہر رکھتا ہے اور (علیٰ ہذا القیاس) ان تین شخصوں پر جو (بانتظار حکم خدا) ملتوی رکھے گئے تھے۔ یہاں تک کہ جب زمین باوجود فراخی ان پر تنگی کرنے لگی اور وہ اپنی جان سے بھی تنگ آگئے اور سمجھ گئے کہ اللہ کی (گرفت) سے اس کے سواء اور کوئی پناہ نہیں پھر اللہ نے ان کی توبہ قبول کرلی تاکہ قبول توبہ کے شکریہ میں آئندہ کیلئے بھی (توبہ کریں) بے شک اللہ بڑا ہی توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے''۔ (اھ)

جن لوگوں نے آج کل مسئلہ اسٹرائک پر اخبارات پر بحثیں کی ہیں مثلاً صاحبزادہ آفتاب احمد خاں صاحب وغیرہ) انہوں نے بارہا استاد شاگرد کے تعلقات کو باپ بیٹے کے تعلقات سے تشبیہ دی ہے اور یہ تشبیہ اس اعتبار سے نہایت بلیغ ہے کہ باپ کی مادّی تربیت سے استاد کی روحی تربیت کسی طرح کم نہیں۔ پس جبکہ اولاد کی اسٹرائک کا والدین کے مقابلہ میں یہ حال کہ:

"وَاِنْ جَاهَدٰکَ عَلٰٓی اَنْ تُشْرِکَ بِیْ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ .
فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا" (سورۃ لقمان، آیت15)

ترجمہ: "اور (اے مخاطب) اگر تیرے ماں باپ تجھ کو اس پر مجبور کریں کہ تو ہمارے ساتھ کسی کو شریک خدائی بنائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل ہی نہیں (تو اس میں) ان کا کہنا ماننا (مگر) ہاں دنیا میں سعادت مندانہ ان کی رفاقت کر"۔اھ

سو شاگردوں کو بھی اُستاد کے مقابلہ میں بالخصوص جبکہ اُستاد اپنے شاگردوں کے اخلاق کی اصلاح کا کفیل ہوتا ہے اسٹرائک کا اس سے کچھ زیادہ استحقاق نہیں ہوسکتا بناءعلیہ قریش مکہ اور غزوۂ تبوک کے جن دو واقعات سے فاضل مضمون نگار نے اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا تھا۔ ان سے برخلاف اس کے یہ ثابت ہوا کہ کسی قومی یا مذہبی درسگاہ کے طلبہ کی اسٹرائک جو اپنے اساتذہ اور مصلحین و مربیین کے مقابلہ میں ہو سراسر ناجائز ہے اور اگر بالفرض اساتذہ اپنے بعض تلامذہ کے مقابلہ میں تعزیراً اسٹرائک کردیں تو یہ نہ فقط جائز بلکہ مستحسن ہے۔

اُلجھا ہے پاؤں یار کا زُلف دراز میں لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

اب میں ان سطور کو ختم کرتا ہوں کیونکہ فی الواقع مجھ کو نہ اس وقت ندوہ کے اسٹرائک کا خطا وصواب ہونے سے چنداں سروکار ہے اور نہ یہ تحقیق مطمحِ نظر ہے کہ اسٹرائک کا اصل مفہوم اور اس کی جامع مانع تعریف کیا ہے اور نہ یہ کہ اس کو شرعاً جائز کہنا چاہئے (مگر اصل جواب اور جزءاوّل میں اس کے ناجائز ہونے کی بھی کافی تحقیق ہوگئی ۔١٢محشی) یا ناجائز بلکہ ایک ایسی تحریر کی بعض استدلالی کمزوریوں کی طرف اشارہ کرنا منظور ہے جو آج کل بعض بخاری کے درس دینے والوں کا عملی نمونہ ہے اور ابناءزمان کی حدیث دانی اور سیرت فہمی کا ایک بہترین نمونہ ہے تاکہ عام مسلمان محض اس قسم کے سطحی مضامین کے محض خوش نما ٹائپ کو دیکھ کر جلدی سے متاثر نہ ہوجایا کریں۔ آخر میں ناظرین کی اور خصوصاً محترم مدیر

''الہلال'' کی توجہ مضمون نگار کے اس منہیہ کی طرف منعطف کرانا چاہتا ہوں جو صاحب مضمون کے بغض نفسانیت کا آئینہ اور بدتہذیبی یا آج کل کی تہذیب کا پورا مجسمہ ہے اور جس سے اس مضمون کے لکھنے اور شائع کرنے کا اصل مقصد پوری طرح واشگاف ہو جاتا ہے۔ لکھتے ہیں کہ یہ جو مدعیانِ علم حدیث شکایت کرتے ہیں کہ اسٹرائک کے دوران میں سلام وکلام بزرگوں کو ضرور کرنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں کیا گیا تو اس کا منی بخاری کا وہ نسخہ ہوگا جس کو مولانا احمد علی مرحوم والد بزرگوار مولوی خلیل الرحمٰن صاحب سہارن پوری نے چھپوایا تھا اس میں شاید یہ حدیث نہ ہوگی کیونکہ اس کا اثر حقوق اولاد پر پڑنے والا تھا۔ مگر ہم نے مصر کے نسخہ مطبوعہ سے اس روایت کو لیا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس منہیہ کو لکھنے والے نے مولانا احمد علی صاحب مرحوم کی چھاپی ہوئی صحیح بخاری کو مولانا شبلی کی ''سیرت النعمان'' سمجھا ہے جس میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے واقعہ کو غلطی سے عمار بن یاسر کی طرف منسوب کر دیا۔ (اھ) أقول و بانتهاء ہ انتهٰی جزء ان و بانتهائهما انتهى الجواب الذى كتبه اشرف علی عفی عنہ

سادس ربیع الثانی ۱۳۴۶ھ (تتمۂ خامسہ ص:۵۵۲)

الصّلوٰۃ علی المیّت الصّبیّ المتولّد بین مسلمٍ وکافرۃٍ بغیّ

حضرت حکیم الامّت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاسرار الفرقانیۃ، راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی المدعو بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

یہ ایک فتویٰ ہے جس کا موضوع نام سے واضح ہے

جس میں دو قسم کے فتاویٰ کے درمیان محاکمہ فرمایا گیا ہے

الصلوٰۃ علی المیت الصبی المتولد بین مسلم و کافرۃ بغی

السوال......حضرت مخدومنا مولانا محمد اشرف علی صاحب مدظلہ العالی
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

اپنی جماعت کے علماء میں ٹرانسوال جنوبی افریقہ میں اولاد الزناء (من الکافرۃ) کے مسلم ہونے میں اختلاف ہوا اس کے متعلق جناب مولوی اسمٰعیل گارڈی صاحب نے مختلف جگہ سوالات روانہ کئے تھے اور یہ کام بندہ کے سپرد کیا تھا ہر دو جانب کے دلائل لکھ کر انہوں نے سوال یہاں بندہ کے پاس بھیج دیا تھا بندہ نے ان کی تحریر کے مطابق مختلف علماء کی خدمت میں سوال روانہ کئے تھے نصف کے قریب جوابات آگئے اور دوسری جگہ سے جوابات ابھی تک نہیں آئے شاید بعد میں آویں، چونکہ دونوں جانب دلائل ہیں اور دونوں گروہ مختلف جیسے وہاں ہو گئے یہاں بھی مختلف ہو گئے اس لئے میں نے ٹرانسوال مولوی اسمٰعیل گارڈی صاحب کے پاس لکھا کہ میں ان سب جوابوں کو بھیج دوں یا کسی بڑے عالم سے محاکمہ کرا کر بھیج دوں اُنہوں نے محاکمہ کے لئے آپ کی خدمت میں بھیج دینے کے لئے لکھا اس لئے بندہ ہر دو جانب کی تحریریں آپ کی خدمت میں روانہ کرتا ہے، حضور عالی کی خدمت میں عرض ہے کہ تکلیف فرما کر محاکمہ تحریر فرمائیں گے اللہ سبحانہ تعالیٰ اجر عنایت فرماوے گا۔

نیز ایک فریق میں بندہ بھی ہے بندہ نے بھی اس کے متعلق جواب لکھا تھا اور ایسے

بچوں کی نماز جنازہ نہیں پڑھنا چاہئے یہی خیال تھا لیکن دوسری جانب بڑے بڑے علماء کی تحریریں اور دلائل دیکھ کراب یہی خیال آتا ہے کہ دوسری جانب حق ہے خصوص مولانا محمد اسحاق صاحب بردوانی اور مدرسہ الباقیات الصالحات کے مفتی صاحب اور مولانا محمد حسین صاحب مرادآبادی قاضی بھوپال اور ریاست ٹونک کے مفتی صاحب کی تحریریں دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوا اس لئے محاکمہ ہو جانے سے حضور عالی کی تحریر سے بندہ کو بھی حق راستہ معلوم ہو جائے گا، اور افریقہ میں بھی ان شاء اللہ حضور عالی کے محاکمہ سے اختلاف باقی نہ رہے گا۔

الجواب............مشفقی مکرمی دامت فیوضہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ!

صحیفۂ محبت مع کاغذات جوابات استفتاء پہنچا، گو مجھ کو نہ ہجوم اشغال سے فرصت نہ ضعف اضمحلال سے مراجعت کتب کی قوت، مگر امتثال اَمر کی نیت سے کاغذات لے کر بیٹھا تو میری استعداد سے زیادہ کچھ ہمت وتوفیق عطا فرمادی گئی اور سب کاغذات دیکھ لئے گئے اگرچہ تعمق سے نہیں دیکھ سکا مگر وہ نظر سرسری سے کچھ بڑھی ہوئی تھی جن کاغذات پر نظر کی گئی ان کی مجمل فہرست یہ ہے:

(۱) جواب: مفتی صاحب راندیر ضلع سورت

(۲) جواب: علماء مدرسہ مظاہر علوم سہارن پور

(۳) جواب: دارالافتاء حسینیہ راندیریہ

(۴) جواب: مدرسۂ امینیہ دہلی (۵) جواب: جامع العلوم کان پور

ان جوابات میں عمرو مانع صلوٰۃ کو ترجیح دی گئی ہے۔

(۶) جواب: مدرسہ یوسفیہ مینڈو ضلع علی گڑھ۔ اس جواب میں زید مجوز صلوٰۃ عمرو مانع صلوٰۃ کے قول کے بین بین کچھ تفصیل کی گئی ہے۔

(۷) جواب: مدرسۂ معین الاسلام ہاٹ ہزاری ضلع چاٹگام

(۸) جواب: مدرسہ دارالعلوم معینیہ عثمانیہ اجمیر شریف

(۹) جواب: دارالعلوم دیوبند (۱۰) جواب: مولانا محمد اسحاق صاحب بردوانی

(۱۱) جواب: مدرسہ باقیات صالحات ویلور علاقہ مدراس

(۱۲) جواب: عدالت شرع شریف صدر ریاست اسلام ٹونک جس میں یہ عبارت بھی ہے بعض شوافع بھی اسلام ابن الزناء کے قائل ہیں اور قاضی القضاۃ حنابلہ نے تو اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

(۱۳) جواب: قاضی ریاست بھوپال ان سب میں زید مجوز صلوۃ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، میں اس باب میں اس کے قبل بھی کچھ مختصر کہہ چکا ہوں ان جوابات کے دیکھنے کے بعد بھی میری رائے نہیں بدلی نہ مجھ کو تردد ہوا، زید کے قول کو جن حضرات نے ترجیح دی ہے انہوں نے کوئی روایت جزئیہ یا کلیہ مذہب کی نقل نہیں کی محض قیاس و استنباط سے کام لیا ہے جو غیر مجتہد کا حق نہیں اس لئے میں عمرو کے قول کو صحیح سمجھتا ہوں اور اپنا جواب مذکور مرقوم ۸ر رجب ۵۴ھ بعنوان فتویٰ اوّل نقل کرتا ہوں۔

(فی الحال امداد الفتاویٰ قلمی سے نقل کر دیا گیا اُمید ہے کہ یہ جواب رسالہ النور بابت رجب ۵۵ھ میں تقریباً یا اس سے ایک رسالہ مقدم یا مؤخر شائع ہو جائے گا) ایک بناء ترجیح قول زید کی اس بچہ کا مسلمان کی پرورش میں ہونا بھی محتمل تھی اس کے متعلق بھی اپنا ایک جواب مرقوم ۹ر ذی الحجہ ۵۳ھ بعنوان فتویٰ ثانی نقل کرتا ہوں (یہ جواب النور شوال ۵۴ھ ص ۸ تا ۱۰ میں شائع ہو چکا ہے اس سے زیادہ مجھ کو مفصل ومطول و مکمل کلام کرنے کی نہ فرصت نہ قوت جیسا اُوپر بھی یہی عذر کیا گیا ہے۔

البتہ ٹونک کے فتویٰ میں جو بعض شوافع و حنابلہ کے اقوال سے استدلال کیا گیا، مفتی صاحب سے مکرر مراجعت کی جاوے اگر یہ قول مجتہد کا ہے تو حنفیہ کو مواقع ضرورت و مصلحت میں اس پر عمل کرنا جائز ہے اور اگر وہ علماء مقلدین کا ہے تو اس کا مرتبہ ایسا ہی ہے جیسے ہمارے مقلدین کے قول کا۔

اور چونکہ یہ تحریر اس مسئلہ خاص میں ایک اہم درجہ میں مفید اور جامع ہے اس لئے اس کا ایک مستقل لقب بھی تجویز کرتا ہوں۔ **الصلوۃ علی المیت الصبی المتولد بین مسلم و کافرۃ بغی** (اگر کوئی صاحب اس کو مع اُوپر کے سب فتاویٰ کے (اگر ایسا اتفاق ہو تو فتویٰ اوّل وفتویٰ ثانی کو بجائے حوالہ کے بعینہٖ نقل کر دیں۔ اشرف علی۔) شائع کر دیں تو اُمید نفع کی ہے) یہ لقب معظم مقصود یعنی فتویٰ اوّل کے مضمون کی بناء پر رکھا گیا ہے کیونکہ فتویٰ ثانی تو محض استطرادی ہے واللہ اعلم۔

(۲۹ صفر ۵۵ھ النور ذیقعدہ ۵۵ھ)

روپیہ دادن ہندو وارث میت را بغرض اہتمام ایصال ثواب

سوال: (۷۲۸) میرے بھائی کا انتقال ہو گیا ہے اس کا ایک شاگرد ہندو ہے اس نے پانچ روپیہ دیئے ہیں کہ اپنے بھائی کو قرآن پڑھوا کر بخشوا دو کیا کرنا چاہئے۔

الجواب: وصول ثواب کے لئے اس عمل پر اوّل عامل کو ثواب ملنا شرط ہے اور ثواب ملنے کے لئے ایمان شرط ہے پس غیر مؤمن کے اس عمل یعنی اعطاء و انفاق کا ثواب تو پہنچ نہیں سکتا اور اگر قرآن خوانی کے ثواب کا پہنچنا محتمل ہو تو طے ہو چکا ہے کہ جو قرآن اُجرت پر پڑھا جاتا ہے اس کا ثواب بھی نہیں ملتا ہے پس صورت مسئولہ میں اگر اس شاگرد کو زیادہ اصرار ہو تو صرف یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ وہ شخص یہ پانچ روپیہ کسی مسلمان کی ملک کر دے اور وہ اگر چاہے روپیہ کسی مستحق کو دے کر اس کا ثواب اس میت کو پہنچا دے لیکن بعد مِلک ہو جانے کے اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ روپیہ کسی کو نہ دے۔ (۲۷ رجمادی الثانی ۱۳۳۳ھ حوادث الفتاویٰ حصہ ثالثہ ص ۱۴۱)

جواب استدلال القاء آلات کندن قبر پائیں قبر و استدلال برحرمت مادر مخطوبہ

سوال (۷۲۹) بعض مواضع میں بعد دفن میت کے آلات کھودنے کے قبر کے سر سے پاؤں کی طرف ڈالتے ہیں، اور ایک پشتو کے گمنام رسالہ دو ورقہ میں یہ حدیث

لکھی ہے **لقوله عليه السلام من رش الماء على القبر من الراس الى الرجل والقى آلته حفربها القبرا منه الله من عذاب القبر۔**

صدہا کتب فقہ وحدیث وتفاسیر وسیر میں یہ حدیث بتدبر دیکھی گئی مگر کہیں پتہ نہ چلا بعض لوگ خزانۃ الرواۃ کی طرف نسبت کرتے ہیں جناب کی رائے کیا ہے یہ فعل درست ہے یا کہ بدعت سیئہ اور یہ حدیث کہیں نظر فیض اثر سے گزری ہے یا نہیں اس کو موضوع کہیں یا کیا بینوا توجروا۔

(۲) جمیع کتب فقہ میں لکھا ہے کہ خطبہ نکاح نہیں بلکہ استنکاح ہے مگر ہدایہ مولانا عبدالحیٔ چھاپ کی کتاب العدۃ میں **قوله ولا تخطب المعتدة** کے نیچے بحوالہ عینی لکھاہے **الخطبة التزوج و نكاح المعتدات لا يجوز.**

اس کا جواب کیا ہوسکتا ہے یہاں کے بعض مولوی اسی عبارت سے خطبہ کو نکاح سمجھ کر طرح طرح مباحث اور جدال برپا کررہے ہیں اور بنت کے خطبہ کو نکاح جان کر اس کی والدہ کو حرام کہہ رہے ہیں جناب اس میں کوئی کافی تحریر بحوالۂ کتب عنایت فرمائیں یہ عبارت ساری کتب معتبر سے مخالف ہے۔

الجواب: (۱) یہ حدیث کہیں نظر سے نہیں گزری جو اس سے احتجاج کرتے ہیں ان کے ذمہ اس کی سند ہے۔

(۲) آپ اس عبارت کو خود دیکھ کر پوری لکھئے میرے پاس کتاب نہیں ہے اس لئے عبارت معلوم نہیں کرسکا لیکن مطلب یہ ہے کہ خطبہ حکم تزوج میں ہے اور تزوج معتدہ کا جائز نہیں لہٰذا خطبہ اس کا جائز نہیں اور جو من کل الوجوہ اس کو نکاح کہتے ہیں ان سے پوچھئے کہ نکاح کی کیا تعریف ہے اور آیا وہ خطبہ پر صادق ہے یا نہیں۔

(ذیقعدہ ۱۳۳۶ھ، امدادالفتاویٰ تتمۂ خامسہ ص ۱۷)

عُبُورُ البَرَارِی فِی سُرُوْرِ الذَّرَارِی

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں ایک اہل علم کے سوال کا جواب ہے
کہ آیا اطفال کفار ومشرکین جنت میں جائیں گے یا نہیں؟

عبور البراری فی سرور الذراری لکھنے کا سبب

(خود حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی زبانی)

ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا! کہ الحمد للہ سال گزشتہ کے مقابلہ میں اس وقت طبیعت اچھی ہے۔ کچھ آثار کھانسی کے شروع ہو گئے تھے مگر اطباء کی رائے اور تدابیر شروع کرنے پر وہ حالت جاتی رہی اور بھی بعض شکایتیں ہو جاتی تھیں وہ بھی بحمد اللہ نہیں ہوئیں نیند بھی آج کل اچھی طرح پر آ رہی ہے بعض طبیبوں کی رائے تھی کہ کثرت کام کی وجہ سے دماغ پر اثر ہے میں نے کام کم کرنے کا بھی انتظام شروع کر دیا ہے۔ بہت تخفیف کر دی ہے۔ تخفیف سے مراد یہ ہے کہ ابھی بالکلیہ تو کام نہیں چھوڑا مگر مقدمات تخفیف کے تخفیف ہی کے حکم میں ہیں۔ اب میں یہ بھی دیکھتا ہوں کہ دماغ بڑے کاموں کا متحمل نہیں مگر پھر بھی کوئی نہ کوئی کام اتفاقی طور پر ایسا نکل آتا ہے کہ اس کو کرنا ہی پڑتا ہے۔ ابھی مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور کے مفتی صاحب کا ایک لکھا ہوا خواب آ گیا اور ایک مسئلہ شرعی سے متعلق تھا۔

اس کے جواب میں پہلے تو ایک مختصر مضمون لکھا پھر بعض روایات کو دیکھا تو اس مسئلہ خاص پر ایک اچھا خاصہ رسالہ ہو گیا وہ خواب بھی عجیب و غریب ہے لکھا ہے کہ ایک روز حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت حالت بے خودی میں نصیب ہوئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حقیر سے یہ ارشاد فرمایا! کہ کیا تمہیں ذراری یعنی اطفال مشرکین کے جہنمی ہونے میں شک ہے۔ ارشاد ایسے طریقے سے تھا جس سے ان کا جہنمی ہونا معلوم ہوتا تھا۔ یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبہ ظن ان

کے ناجی ہونے کا تھا اور ناجی ہونے کی روایت کو راجح سمجھتا تھا مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہوگیا ہے اور اس وقت اس مسئلہ کا بالکل وہم وگمان بھی نہ تھا اچانک بیٹھے بیٹھے بے خودی طاری ہوکر (یعنی بدون النوم الخالص) زیارت اور ارشاد کی برکات نصیب ہوئیں یہ خواب تھا (انتھی قول المفتی) یہ ایسا نازک مسئلہ ہے کہ اگر عوام کے سامنے بیان کیا جائے تو وہ یہ سمجھ کر کہ خدا کے یہاں کوئی معیار ہی نہیں کوئی کفر وغیرہ کرے تب اور نہ کرے تب اس کو دوزخ میں جھونک دیتے ہیں اور اس شبہ کی وجہ سے ہزاروں مسلمان کافر ہوسکتے ہیں میں نے لکھا ہے کہ مسئلہ مستقل تحقیق کے قابل ہے کوئی حکم نہیں کیا جاسکتا۔ جس سے کسی شبہ کی گنجائش ہو کیونکہ خواب یا بے خودی حجت شرعیہ نہیں پس اس سے نہ راجح غیر راجح ہوسکتا ہے اور نہ غیر راجح راجح ہوسکتا ہے نہ ثابت غیر ثابت ہوسکتا ہے اور نہ غیر ثابت ثابت ہوسکتا ہے۔

سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے ہاں اتنا اثر ہوسکتا ہے کہ رائی پر کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لے لے مگر اس جواب علمی کے ساتھ ہی کیا اس کا کوئی ایسا جواب بھی ہے۔ جس سے عوام کو سکون ہو سو اس کی مفصل بحث میں نے ایک رسالہ کی صورت میں لکھ کر جس کا اوپر ذکر آیا ہے تربیت السالک میں نقل کرادی ہے جو قابل دیکھنے کے ہے اور اس کا ایک نام بھی مستقل رکھ دیا ہے **عبور الراری فی سرور الذراری** (جو النور بابت شوال ۱۳۵۱ھ میں شائع بھی ہوگیا ہے) میں نے خواب کے حجت نہ ہونے کی تائید میں مفتی صاحب کو یہ بھی لکھا ہے کہ میں آپ ہی سے استفسار کرتا ہوں کہ اگر کوئی آپ ہی جیسا دوسرا شخص ثقہ متقی عالم حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں دیکھے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس سے یہ فرمائیں کہ کیا تمہیں ذراری مشرکین کے جنتی ہونے میں شک ہے تو آپ اس خواب کا کیا جواب دیں گے بجز اس کے کہ خواب حجت نہیں۔ اس قسم کے مسائل بہت ہی نازک ہیں بہت ہی احتیاط کی ضرورت ہے مجھ کو تو الحمدللہ ایسے مسائل میں احتیاط کرنے کے

متعلق شرح صدر ہو گیا اور قلب بالکل مطمئن اور ساکن ہو گیا۔ اسی طرح ایک صاحب نے استوی علی العرش کے مسئلہ پر اعتراض کیا تھا۔

میں نے تفسیر بیان القرآن میں اس مسئلہ میں اس طرح ترتیب رکھی تھی کہ متن میں تو متاخرین کے قول کو رکھا تھا اور حاشیہ میں متقدمین کے قول کو اور یہ ظاہر کر دیا تھا کہ راجح مسلک متقدمین ہی کا ہے مگر ان معترض صاحب نے متاخرین کے مسلک پر اس قدر گستاخی اور بے باکی سے قلم اٹھایا ہے کہ جس کا کوئی حد وحساب نہیں متاخرین کو گمراہ تک کہا مجھ کو ان کی یہ حرکت ناگوار ہوئی اس پر جو میں نے بطور جواب کے ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے تمہید العرش فی تحدید العرش وہ بھی ایک عجیب چیز ہے لیکن مسئلہ کے نازک ہونے کے سبب اس کے لکھنے کے وقت جو کچھ مجھ پر صعوبت گزری ہے اور اس کو بھی میں نے رسالہ میں ظاہر کر دیا ہے میں ہی جانتا ہوں میں سچ عرض کرتا ہوں کہ اس وقت یہ تمنا ہوتی تھی کہ کاش کہ میں جاہل محض ہوتا تو اچھا ہوتا کہ یہ چیزیں ذہن ہی میں نہ آتیں مگر اس وقت اللہ ہی نے دستگیری فرمائی اور ذہن نے پلٹا کھایا اور سمجھ میں آیا کہ یہ تمنا بھی علم ہی کی بدولت ہے اس پر قلب کو سکون ہو گیا اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ کبھی علوم کی کثرت سے بھی جہل بڑھتا ہے اور بعض علم جہل کا سبب بن جاتا ہے کیونکہ جاہل محض کو ایسے شبہات کا کبھی وسوسہ بھی نہیں ہوتا حالانکہ اسۡتَوٰی عَلَی الۡعَرۡشِ اور ید اللّٰہ فوق ایدیھم سب کچھ اس کے کانوں میں پڑتا ہے۔ البتہ اس مقام پر کامل العلم سنبھل سکتا ہے۔ اب یہاں پر ایک شبہ ہو سکتا ہے کہ جس کو علم کامل حاصل ہے اس کو تو کوئی ضرر نہیں پہنچ سکتا اور عوام اور جاہلوں کو شبہ اور وسوسہ نہیں ہوتا پھر متاخرین نے جو تاویل سے کام لیا وہ کس کی رہبری کے لئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسوں کی رہبری کے لئے ایسا کیا گیا کہ جن کی یہ حالت ہے لا الی ھولاء ولا الی ھولاء جو نہ جاہل ہیں نہ عالم۔

متاخرین نے ان کی حفاظت کی ضرورت سے ایسا کیا ایسے لوگوں نے فرق باطلہ

سے مثلاً مجسمہ مشبہ وغیرہم سے شبہات سنے یا انہوں نے قصداً ان کو بہکایا جیسا کہ اس زمانہ میں بھی ایسا ہو رہا ہے کہ دین کے ڈاکو اور راہزن ہزاروں اور لاکھوں موجود ہیں۔ جنہوں نے مخلوق کو گمراہ کرنے پر کمر باندھ رکھی ہے ایسے اقوال وشبہات سن کر انہوں نے اپنے زمانہ کے علماء اہل حق اور محققین سے پوچھا اور انہوں نے دیکھا کہ یہ بے چارے حقیقت کے متحمل نہیں اس لئے انہوں نے اس مسئلہ میں تاویلات مناسبہ اختیار کیں تا کہ یہ لوگ گمراہی سے بچیں تو حقیقت میں انہوں نے امت پر یہ بڑی رحمت کی ہے پھر اس پر ان کی تضلیل اور تفسیق کرے تو وہ خود گمراہ ہے اور عجیب بات ہے کہ معترض نے یہ نہ دیکھا کہ خود ان متاخرین نے بھی تو متقدمین ہی کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور راجح فرمایا! ہے اس سے خود ثابت ہوتا ہے کہ حضرات متاخرین بھی متقدمین ہی کے مسلک پر تھے لیکن بضرورت لوگوں کے سکون اور تسلی اور ایمان بچانے کے لئے مسئلہ میں تاویل کر کے پیش کر دیا اور یہاں سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہدایت کے لئے نہ علم کافی نہ صحبت کافی کیونکہ ایسے لوگ بھی غلطی میں پڑے اور میں یہ نہیں کہتا کہ یہ چیزیں دخیل یا معین بھی نہیں مگر یہ ضرور ہے کہ کافی نہیں۔ کفایت کرنیوالی چیز صرف محبت ہے اگر یہ نہ ہو تو محض معرفت بھی بدون محبت کے گمراہی کا پھاٹک ہے۔ البتہ حق تعالیٰ جس کو اپنی محبت عطا فرماویں وہ بڑی دولت ہے نرے معارف سے کچھ نہیں ہوتا جب تک کہ محبت نہ ہو اور حسرت یہ ہے کہ ہم لوگ اسی سے محروم ہیں ہم کو محبت کہاں ہے محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ محبت کا نماز ہی میں دیکھ لیجئے کیا ہوتا ہے بس یہ ہوتا ہے کہ جلد سے جلد نماز سے فارغ ہو جائیں کیا اس کو محبت کہیں گے۔

ادنیٰ درجہ کی محبت پر مثال عرض کرتا ہوں کہ گو مثال فحش ہے وہ یہ ہے کہ اگر کسی رنڈی پر کوئی عاشق ہو جاوے اور وہ اپنے عاشق سے کہے کہ میں تو چلمن ڈال کر بیٹھتی ہوں اس طرح سے کہ اپنے کو نہ دکھلاؤں گی اور تم کو دیکھوں گی تم یہاں پر بیکار بیٹھے رہو یا فلاں مشقت کا کام کرتے رہو۔ اب فرمایئے کہ اگر وہ واقعی سچا عاشق ہے اور سچا

محبت ہے تو کیا وہاں بیٹھ کر اٹھ سکتا ہے یا اس کام میں کوتاہی کر سکتا ہے جبکہ اس کو یہ معلوم ہے کہ وہ مجھ کو دیکھ رہی ہے حضرت قیامت آجائے جو اٹھنے کا نام بھی لے تو پھر کیا وجہ کہ ہمارا یہ اعتقاد بھی ہو کہ حق تعالیٰ ہم کو دیکھ رہے ہیں اور پھر عمل میں کوتاہی کر رہے ہیں۔ اس حالت میں کیا کوئی محبت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ محض الفاظ ہی محبت کے یاد کر لئے ہیں اور اس مبحث میں مطالعہ کرنے سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سب سے قریب الی الحقیقت صوفیہ ہیں گو کنہ تک کوئی بھی نہیں پہنچا لیکن اوروں کے مقابلہ میں صوفیہ پھر قریب ہیں اور افسوس کہ معترض صاحب سب سے زیادہ صوفیوں ہی کے دشمن ہیں۔ ان معترض صاحب نے یہ بھی لکھا تھا کہ تم شر القرون کے صوفیوں کی حمایت کرتے ہو ذرا تہذیب تو ملاحظہ ہو میں نے باوجود معترض صاحب کی زیادتیوں کے تفسیر بیان القرآن میں ان کے مشورہ کے مطابق ترمیم بھی کر دی کیونکہ خدانخواستہ حق سے کوئی ضد تھوڑا ہی ہے جو بات اچھی ہے اس کے مان لینے میں کون مانع ہے میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں کہ ایک شخص کی گنی کھوئی گئی بہت تلاش کی نہ ملی دوسرے نے پا کر پھینک کر اس کے ماتھے پر ماری جس سے چوٹ بھی آئی تو کیا اس چوٹ کی وجہ سے گنی کو نہ اٹھائے گا یا اس کو پھینک دے گا ہرگز نہیں بلکہ اس کو تو اٹھا کر جیب میں رکھ لے گا اور ماتھے کو تھوڑی دیر سیلا کر ٹھیک کر لے گا۔

(ملفوظات حکیم الامت جلد۸، صفحہ:۸۹)

❁❁❁

عبور البراری فی سرور الذراری

(رسالہ عبور البراری) اولاد مشرکین کے متعلق تفصیل

حال: ایک روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت حالت بے خودی (غیر منام) میں نصیب ہوئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیر سے یہ ارشاد فرمایا کہ کیا تمہیں ذراری مشرکین کے جہنمی ہونے میں شک ہے۔

ارشاد ایسے طریقہ پر تھا کہ جس سے ان کا جہنمی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبہ ظن ان کے ناجی ہونے کا تھا اور ناجی ہونے کی روایات کو راجح سمجھتا تھا مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہوگیا ہے اور اس وقت اس مسئلہ کا بالکل وہم وگمان بھی نہ تھا۔ اچانک بیٹھے بیٹھے بے خودی طاری ہوکر (یعنی بدوں النوم الخالص) زیارت اور ارشاد کی برکات نصیب ہوئیں۔

تحقیق: بڑی خوش قسمتی ہے مبارک ہو اور اس سے زیادہ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ آثار رویت کو آثار روایت پر منطبق رکھا جائے کہ احکام مرویہ میں تجلیات مرئیہ سے مقصودیت زیادہ ہے۔ پس اس بنا پر عرض ہے کہ دلائل سے یہ احکام ثابت ہیں۔ خواب یا بے خودی حجت شرعیہ نہیں۔ پس اس سے نہ غیر ثابت ہوسکتا ہے نہ راجح مرجوح نہ مرجوح راجح سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے۔ البتہ اتنا اثر لینا شرع کے موافق ہے کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لے لیا جائے۔ مسئلہ مجوث عنہا یعنی اطفال مشرکین میں علماء کے تین مذہب منقول ہیں۔ تعذیب ونجات وتوقف اور ہر مذہب پر

دلائل شرعیہ قائم ہیں تو خواب سے نہ کوئی مذہب منفی ہوسکتا ہے نہ کوئی دلیل ثبوتاً یا دلالۃ باطل ہوسکتی ہے۔ پھران تینوں قول میں اکثر محققین نے نجات کو ترجیح دی ہے۔

خصوص بخاری کی حدیث کے بعد کہ آپ نے بچوں کو ابراہیم علیہ السلام کے پاس مجتمع دیکھا اس وقت آپ سے پوچھا گیا: **واولاد المشرکین** آپ نے فرمایا: **واولاد المشرکین** تو خواب سے اس ترجیح کا بطلان بھی نہ ہوگا۔

یہ بھی احتمال ہے کہ رائی کو اچھی طرح یاد نہ رہا ہو۔ بعض علماء کی رائے پر یہ بھی احتمال ہے کہ مرئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں اوران سب اُمور سے تنزل کرنے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں۔ خود حدیث میں مصرح ہے کہ ایک جماعت اہل جنت کی ہوگی جو جہنمی کہلائیں گے۔ (رواہ البخاری)

اسی طرح ممکن ہے کہ یہ بچے جہنم میں کسی مصلحت کے سبب رکھے جائیں اور معذب نہ ہوں اور خواب سے غایت مافی الباب اتنا ہی ثابت ہوتا ہے۔

نیز تامل کیا جائے کہ اگر کوئی شخص اس کے معارض خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سن لے اس وقت بجز اس کے کیا فیصلہ ہوگا کہ خواب حجت نہیں۔

تتمہ:۔ بعد تحریر جواب بالا بعض احباب نے بعض غیر مشہور روایتیں اس باب کے متعلق کنز العمال و جامع صغیر میں دکھلائیں۔ چونکہ ان سے بھی بعض ضروری فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اس لئے تتمیم نفع کیلئے ان کو بھی مع ان فوائد کے نقل کرتا ہوں۔

الروایة الاولی:عائشة لو شئت لاسمعتک تضاغیهم من النار یعنی اطفال المشرکین (الدیلمی عن عائشه) الروایة الثانیة:. ان الله تبارک وتعالیٰ اذا قضی بین اهل الجنة واهل النار ثم میزهم عجوا فقال اللهم ربنا لم یاتنا رسولک ولم تعلم شیئا فارسل الیهم ملکا والله اعلم بما کانوا عاملین فقال انی رسول ربکم الیکم فانطلقوا

فابتغوا حتی اتوالنار قال لهم ان الله یامرکم ان تقحموا فیها فاقتحمت طائفة منهم ثم اخرجوا من حیث لا یشعر اصحابهم فجعلوا فی السابقین المقربین ثم جاء هم الرسول فقال ان الله یامرکم ان تقتحموا فی النار فاقتحمت طائفة اخری ثم اخرجوا من حیث لایشعرا صحابهم فجعلوا فی اصحاب الیمین ثم جاء هم الرسول فقال ان الله یامرکم ان تقتحموا فی النار فقالوا ربنا لاطاقة لنا بعذابک فامربهم فجمعت نواصیهم واقدامهم ثم القوا فی النار (الحکیم عن عبدالله بن شداد) ان رجلا سأل النبی صلی الله علی وسلم عن ذراری المشرکین الذین هلکوا صغارا قال فذکره

الروایة الثالثة: سألت ربی ان یتجاوز عن اطفال المشرکین فتجاوزهم وادخلهم الجنة (ابونعیم عن انس)

الروایة الرابعه:لم یکن لهم سیئات فیعا قبوا بها فیکونوا من اهل النار ولم یکن لهم حسنات فیجا زوابها فیکونوا من ملوک اهل الجنة هم خدم اهل الجنة یعنی اطفال المشرکین (طب عن الحسن بن علی)

الروایة الخامسة:انی سألت ربی اولاد المشرکین فاعطا نیهم خدما لاهل الجنة لانهم لم یدرکوا ما ادراک ابائهم من الشرک ولا نهم فی المیثاق الاول (الحکیم عن انس و ابو الحسن بن ملة فی امالیه عن انس) هذا کله فی کنز العمال کتاب القیامة من قسم الاقوال ذکر اهل الجنة وفیه ذکر اولاد المشرکین فی موضعین وحسن فی الجامع الصغیر.

الروایة الخامسة بالرمزو فی العزیزی باللفظ

الروایۃ السادسۃ: اولاد المشرکین خدم اھل الجنۃ (طس عن سمرۃ وعن انس)

اوردہ فی الجامع الصغیر وصححہ بالرمز والعزیزی باللفظ

الفائدۃ الاولی: اصل جواب کے سادس میں لکھا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں اھ.....روایت اولیٰ بظاہر دال ہے تعذیب پر کیونکہ تضاغی کسی الم کے سبب ہوسکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ تضاغی کے دوسرے اسباب بھی ہوسکتے ہیں۔ مثلاً اپنے آباء کی حالت دیکھ کر جیسے دنیا میں مشاہد ہیں کہ اگر کسی بچے کے باپ بھائی کو کوئی مارے بچے رونے لگتے ہیں۔ یا مثلاً باوجود عدم تالم کے احتمال تالم فی المستقبل سے جیسے دنیا میں بھی باوجود عدم وقوع خوف کے احتمال خوف سے بچے رونے لگتے ہیں۔

یا مثلاً خود جہنم کے منظر کہ ناپسند کر کے اس سے خارج ہونے کیلئے الحاح کیلئے جیسے اس کے نظائر دنیا میں بھی دیکھے جاتے ہیں۔ غایت مافی الباب اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ بچوں میں بچپن کے بعض جذبات وہاں بھی رہیں گے۔

سواس کے التزام میں چنداں بعد نہیں۔ چنانچہ چھوٹے بچے جو اپنے ابوین کے بخشوانے کیلئے اڑ جائیں گے کہ ہم بدوں ان کے جنت میں نہ جائیں گے وہاں جنت میں ارشاد خداوندی ان لفظوں سے منقول ہے۔ ایھا السقط المراغم ربہ ادخل ابویک الجنۃ۔ مراغم کا لفظ ان جذبات کے بقاء کو بتلا رہا ہے۔

سوال: جب عذاب اس کا مدلول نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس خبر دینے سے کیا ہے۔

جواب: صرف دخول نار کی خبر دینا ہوسکتا ہے کہ اس میں بھی ظاہراً بعد تھا۔ اس بعد کے رفع کرنے کیلئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ یہ تو دلالت حدیث میں کلام ہے باقی ثبوت میں یہ کلام ہوسکتا ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ کنز العمال کے خطبہ میں دیلمی کی روایات کا ضعف مصرح ہے۔ اس لئے جب اقویٰ سے تعارض ہوگا اقویٰ کو ترجیح ہوگی۔

الفائدۃ الثانیۃ: روایت ثانیہ بھی بظاہر دال ہے ذراری مشرکین کے ایک حصہ کے تعذیب پر جنہوں نے اقتحام نار سے عذر وانکار کیا۔ اس کا ایک جواب تو وہی ہوسکتا ہے کہ القاء فی النار مستلزم تعذیب کونہیں رہا یہ کہ پھر اس میں حکمت کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ صورت عصیان پر صورت عذاب کو مرتب فرمانا مقصود ہو۔ جیسا اس کے عکس میں فرعون کی صورت نجات کو مرتب فرمایا اور فاء ترتیب کے ساتھ ارشاد فرمایا۔ فالیوم ننجیک ببدنک اس حکمت کو تو اشارۃً فرمایا اور دوسری حکمت کو صراحۃً لتکون لمن خلفک ایۃ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر دلالت علی التعذیب مسلم بھی ہو تو یہ ثمرہ تھا ان کے عصیان کا کہ رسول رب کی نافرمانی کی اور اقتحام نار سے انکار کیا۔ سو عذاب ثمرہ اعمال کا ہوا محض ذریۃ مشرکین ہونا سبب نہیں ہوا اور نہ انہی ذراری کے جو اور دو حصے تھے ان کو سابقین اور اصحاب یمین میں کیوں داخل کیا جاتا سو چونکہ انہوں نے فرمانبرداری کی اس لئے ان کو یہ درجات عطا ہوئے۔

سوال: جس حکم کی مخالفت موجب تعذیب ہوسکتی ہے نصوص سے اس میں یہ شرط ثابت ہے کہ وہ مالایطاق نہ ہو اور نار میں گر جانا ظاہر ہے کہ مالایطاق ہے۔ چنانچہ انہوں نے یہی عذر بھی کیا۔ ربنا لا طاقة لنا بعذابک پھر اس پر عذاب کیسے مرتب ہوا۔

جواب: چونکہ محض اقتحام نار مستلزم عذاب کونہیں۔ انہوں نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ وہاں عذاب ہی ہوگا۔ اس لئے ان کو اطاعت کرنا چاہئے تھا۔

سوال: احتمال تو عذاب کا تھا اور احتمال بھی غالب اور ناشی عن دلیل۔

جواب: ممکن ہے کہ ان پر منکشف کر دیا گیا ہو کہ عذاب نہ ہوگا۔ محض ابتلاء وامتحاناً امر ہے جیسے اس کی نظیر مسلم وترمذی کی حدیث میں وارد ہے۔

فالحدیث الاول عن انسؓ ان رسول الله صلى الله على وسلم قال يخرج من النار اربعة فيعرضون على الله ثم يومربهم الى النار فيلتفت

احدهم فيقول اى رب لقد كنت ارجو اذا خرجتني منها ان لا تعيدني فيها قال فينجيه الله منها. والثاني عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان رجلين ممن دخل النار اشتد صياحهما فقال الرب تعالى اخرجوهما فقال لهما لاى شيء اشتد صياحكما. قال فعلنا ذلك لترحمنا قال فان رحمتي لكما ان تنطلقا فتلقيا انفسكما حيث كنتما من النار فيلقى احدهما نفسه فيجعلها الله عليه برداً وسلاما ويقوم الاخر فلا يلقى نفسه فيقول له الرب تعالىٰ مامنعك ان تلقى نفسك كما القى صاحبك فيقول رب انى لا رجوان لا تعيدني فيها بعدما اخرجتني منها فيقول له الرب تعالىٰ لك رجاء ك فيدخلان جميعاً الجنة برحمة الله

(كذا فى المشكوٰة الفصل الثانى من باب الحوض والشفاعة)

پھر یہ انکار محض ایسا تھا جیسے بعض لوگوں کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ روزہ رکھنے سے کچھ تکلیف نہ ہوگی۔ یا سفر حج میں جہاز اور دریا سے کوئی تکلیف نہ ہوگی۔ پھر بھی کم ہمتی سے اس کا تحمل نہیں کرتے تو کیا یہ لوگ معذور ہوں گے۔

سوال: آخرت تو عالم جزاء ہے نہ کہ عالم ابتلاء وہاں ان کیساتھ یہ معاملہ کیسے کیا گیا؟

جواب: یہ تقسیم باعتبار احوال غالبہ کے ہے ورنہ دُنیا جو عالم ابتلا ہے اس میں بھی بعض جزائیں مرتب ہوتی ہیں اسی طرح آخرت میں بعض واقعات ابتلاء کے ہوسکتے ہیں۔

سوال: بعد وقوع عصیان کے تو یہ حکم مستبعد نہیں لیکن قبل وقوع ان کیلئے نار کا جو حکم کیا گیا وہ تو بہت مستبعد ہے؟

جواب: وہ حکم بھی ابتلاء تھا جزاءً نہ تھا مگر اس کا ابتلاء ہونا ظاہر نہیں کیا گیا تھا۔ اس حکم کے بعد بھی یہی مقصود تھا کہ جو مانے گا اس کو نجات ہوگی جو نہ مانے گا اس کو عقاب ہوگا۔ مگر ان لوگوں کی سمجھ میں اس کا ابتلاء ہونا نہ آیا۔ وہ جزا سمجھے اسی لئے یہ

عذر کیا کہ ہم کو تو کچھ خبر ہی نہیں۔ پس اس جزاء سے معاف کیجئے۔

پہلے سے چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ میں تھا کہ اس کے بعد ان کو اس طرح حکم دیا جائے گا اور ان میں بعضے فرمانبرداری کریں گے۔ بعضے نافرمانی کریں گے اس لئے اس حکم ابتلائی کے بعد حکم تکلیفی فرمادیا۔ پس ترتب جزاء وسزا کا عمل ہی پر ہوا اور اس روایت میں جو ارشاد ہے اللہ اعلم بما کانوا عاملین۔ اس میں اشارہ اسی طرف ہو گیا کہ اس حکم سابق کے وقت اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ عذر کرینگے پھر ان پر اس طرح اتمام حجت ہوگا اور پھر اس تفصیل سے ان کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا۔

اس تفسیر کی اس روایت میں بھی دلیل موجود ہے اور دوسری مشہور حدیثوں میں جو یہ جملہ وارد ہے وہاں بھی یہی تفسیر محتمل ہے۔ پس اس کی دلالت توقف پر جو مشہور ہے اور توقف کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ بڑے ہو کر جیسے عمل کرتے ویسی جزا ملے گی۔ اس کی کوئی دلیل نہیں پھر اس میں یہ استبعاد بھی ہے کہ اس سے جزاء بلا عمل کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو ظاہراً دوسرے نصوص صحیحہ کے مصادم ہے اور اگر اس روایت ثانیہ کی تفصیل ثابت نہ ہو (جیسا کہ حکیم کی روایت کو خطبہ کنز العمال میں ضعیف کہا گیا اور یہ ضعیف بھی ایک جواب ہے اس روایت کی دلالت علی التعذیب کا جیسا کہ اوّل جواب باعتبار دلالت کے تھا) اور اس لئے اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی یہ تفسیر مسلم نہ ہوگی تو پھر توقف پر محمول کر کے اس کی اقرب التفاسیر یہ ہے کہ مدار جزاء کا عمل پر ہے اور بلوغ کے بعد جو یہ عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اس کے موافق ان کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا۔ اس لئے اس اصل کے موافق تو نہ یہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے باقی۔ دوسرے دلائل سے عذاب کا انتفاء ثابت ہے تو اب اس میں توقف رہا کہ آیا ان کو ثواب ہوگا یا بہائم کی طرح نہ ثواب ہوگا نہ عذاب ہوگا۔ مثلاً مٹی کر دیئے جائیں گے۔ چنانچہ نووی نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے۔

حیث قال وحقیقة لفظه الله اعلم بما کانوا یعملون لو بلغوا ولم یبلغوا اذا لتکلیف لا یکون الا بالبلوغ

اور یہ توقف اس وقت فرمایا ہے کہ آپ کو اس کا علم نہ عطا کیا گیا ہو پھر بعد علم توقف نہ رہا ہو اور نجات کی جانب کو متعین فرما دیا جیسا روایات آئندہ کا مقتضیٰ ہے۔ جیسا فائدہ ثالثہ کے تحت میں مذکور ہے۔

ضمیمہ مضمون بالا: اس مقام کی تحریر کے کئی روز بعد ابوداؤد کی ایک حدیث سے مضمون بالا یعنی جملہ الله اعلم بما کانوا عاملین کی عدم دلالت علی التوقف کی تائید صریح مفہوم ہوئی اس لئے اس کو یہاں ملحق کرتا ہوں وہ حدیث یہ ہے۔

عن عائشة قلت یا رسول الله ذراری المومنین فقال من آبائهم فقلت یا رسول الله بلاعمل فقال الله اعلم بما کانوا عاملین قلت یا رسول الله فذراری المشرکین قال من اٰبائهم فقلت بلاعمل فقال والله اعلم بما کانوا عاملین. (جمع الفوائد)

تائید ظاہر ہے کیونکہ اگر اس جملہ سے توقف مقصود ہوتا تو دونوں جگہ ہم من ابائهم کے جزم کے ساتھ اس کا اجتماع کیسے ہوتا۔ بس معلوم ہوا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ واقعی مدار جزاء کا تو عمل ہی پر ہے اور بلوغ کے بعد یہ جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اس کے موافق ان کو جزا دیتا۔

مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کے موافق تو یہ نہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے اور اس لئے ان کے ساتھ کوئی معاملہ جزاءً نہ ہوگا بلکہ الحاقاً ہوگا۔ اس لئے دونوں جگہ من ابائهم فرمایا لیکن دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ ملحق باہل الثواب کو تو ثواب ہوتا ہے اور ملحق باہل العذاب کو عذاب نہیں ہوتا گو نار میں ہوں اور نار میں رہنا مستلزم تعذیب نہیں اور جس وقت یہ ارشاد ہوا تھا اس وقت تک یہی حالت تھی۔

اس کے بعد ان ملحقین بالل العذاب کا جنت میں داخل ہونا معلوم کرا دیا گیا۔
اس وقت یہ ارشاد فرمایا:

عن ابن عباس رضی الله عنهما ان النبی صلی الله علیه وسلم سئل عمن فی الجنة فقال النبی فی الجنة والشهید فی الجنة والمولود فی الجنة والموؤدة فی الجنة للبزار عن سمرة سالت النبی صلی الله علیه وسلم عن اولاد المشرکین قال هم خدم اهل الجنة للبزار والکبیر والاوسط. جمع الفوائد. (وهذا التقریر متحد اوله باول التقریر السابق فی العبارة ایضاً واخره بآخره معنی فانقطع احتمال التوقف)

الفائدة الثالثة: روایت ثالثہ و رابعہ وخامسہ وسادسہ سے جن میں روایت خامسہ کی تحسین اور روایت سادسہ کی تصحیح بھی کی گئی ہے باہم سب روایات میں نہایت سہولت سے تطبیق ہو جاتی ہے۔ روایات توقف میں تو کوئی حکم ہی نہیں تھا۔ ناطق اور ساکت میں تعارض ہی نہیں جو حاجت تطبیق ہو بلکہ ناطق قاضی ہے ساکت پر اور روایات دخول نار سے اس طرح تطبیق ہو جائے گی کہ دونوں واقعوں کا زمانہ مختلف ہے۔ اوّل دخول نار کا حکم ہوا ہو یا اس کا وقوع ہو گیا ہو بالتفصیل الذی سبق پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے دخول جنت ہو جائے۔

جیسا مومنین حضور کی شفاعت سے بعض قبل دخول نار بعض بعد دخول نار داخل جنت ہوں گے۔ پھر ان کا درجہ جنت میں بتا دیا گیا کہ اہل الجنۃ کے خادم ہوں گے اور اس کی وجہ بھی فرما دی کہ اعمال نہ ہونے کے سبب ان کو ملوکیت کا درجہ عطا نہیں ہوا۔ تابع ہو کر جنت میں مقیم ہوں گے اور دوزخ سے نجات کی وجہ بھی فرما دی کہ وہ اعمال شرکیہ سے بھی منزہ تھے اور میثاق اوّل پر قائم تھے اور اس تعلیل پر اگر سوال ہو کہ یہ علت تو ذراری مسلمین میں بھی پائی جاتی ہے کہ نہ ان کے پاس اعمال صالحہ ہیں اور نہ معاصی

ہیں تو چاہئے کہ وہ بھی اہل جنت کے خدم ہوں۔ جواب یہ ہے کہ اس کا تو مقتضا یہی تھا مگر ایک دوسرے مقتضی سے کہ وہ انتساب الی المومنین ہے ان کے ساتھ درجات میں بھی ملحق ہوں گے اور اگر روایت ثانیہ ثابت ہو تو یوں کہیں گے کہ ان ذراری کی مختلف جماعات کے ساتھ مختلف معاملہ ہوگا۔ نجات سب میں معاملہ مشترکہ ہوگا اور غالب یہی ہے اور اگر ان کی ایک جماعت کی تعذیب بھی مان لی جائے۔

جیسا فائدہ ثانیہ کے شروع میں احتمال تعذیب کو علی سبیل التنزل مان کر جواب دیا گیا ہے تو اخیر روایات کی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ پھر ان کو بھی نجات ہو کر اہل جنت کا خادم بنا دیا جائے گا کیونکہ روایت ثانیہ میں کوئی لفظ تابید پر دال نہیں۔

نیز اس جماعت کا محض عصیان وعذر منقول ہے جو موجب دخول نار ہو سکتا ہے۔ جحو دیا انکار استکبار منقول نہیں جو موجب خلود ہو تو قواعد کلیہ کا بھی یہی مقتضی ہے کہ اگر شفاعت بھی نہ ہو تب بھی ان کو نجات ہو جائے گی۔

سوال: روایت خامسہ حکیم کی ہے جن کی تضعیف کنز العمال کے خطبہ میں کی گئی ہے اس سے تمسک کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب: یہ حکم اس جگہ ہے جہاں اس کا خلاف ثابت نہ ہو۔ یہاں تحسین دلیل سے ثابت ہے پس ضعف کا حکم نہ کیا جائے گا۔ خصوص جبکہ روایت سادسہ سے بھی جس کی تصحیح کی گئی ہے متاید ہو بلکہ اگر کسی روایت کی تصحیح و تحسین بھی نہ ہوتی ہو خود تعدد روایات سے قوت آجاتی ہے۔ خصوص جب تلقی علماء بالقبول بھی ہو تو وہ خود تقویت کا مستقل قرینہ ہے اور یہاں ایسا ہی ہے چنانچہ نووی وعزیزی اور دوسرے علماء نے ان کی نجات کو جمہور علماء کا قول کہا ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

تحدث بالنعمة وفرح بالرحمة کل تمام دن روایت ثانیہ سے اشکالات واعضالات کا اس قدر ہجوم ہوا اور اس ہجوم سے قلب اس قدر مجمع

ہموم وغموم ہوا کہ اس کے سامنے سخت سے سخت بری عقبات اور بحری ورطات کی کچھ حقیقت نہ تھی۔ پریشانی سے باطنی ہلاکت قریب تھی آخر دعا وابتہال میں مشغول ہوا۔ آخر شب میں خدا تعالیٰ کی مدد ظاہر ہوئی اور قلب پر علوم کا ورود ہوا جس سے انشراح نصیب ہوا۔ آج صبح کو یہ سطریں ضبط کیں۔

والحمد لله علی ما اعطانی مالم اکن اهلاله اور چونکہ مضمون میں صورۃ ومعنیً ایک گونہ امتیاز ہوگیا اس لئے اس کا ایک لقب بھی جس میں اشکالات کے میدانوں کے قطع کرنے کی طرف بھی اشارہ ہے تجویز کرتا ہوں:

''عبور البراری فی سرور الذراری''

وصلی الله تعالیٰ علی خیر خلقه محمد واله واصحابه اجمعین

سلخ جمادی الاخری ۱۳۵۱ھ (اکتوبر ۱۹۳۲ء)

قال تعالیٰ فی بعض النبیین وترکنا (ابقینا) علیه

(ثناء حسنا) فی الآخرین (والصفت مع الجلالین)

چوں آیت واردہ در حق انبیاء علیہم السلام دال است بر منقبت بودن بقاء ذکر حسن در آخرین وعطائے فضائل غیر مخصوصہ ارثاً عن الانبیاء ثابت است برائے اولیائے

کشف الحجاب
عن مسئلۃ تعظیم بعض الانصاب

حضرت حکیمُ الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ، راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی المسمّٰی بہ

مَوْلَانَا مُحَمَّدْ اَشْرَفْ عَلِی التَّھَانَوِی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

حکیم الامت رحمہ اللہ کی خدمت ایک سوال آیا کہ سرکاری مدارس کیلئے یہ حکم ملا ہے کہ جب مدرسہ شروع ہوتو تمام اساتذہ اور طلباء قومی جھنڈے کو سلامی دیں اور اس کی پراتھنا کی جائے۔ آیا مسلمانوں کیلئے ایسا کرنا جائز ہے؟

حضرت رحمہ اللہ نے جواب تحریر فرمایا کہ ہمارا مذہب اس قسم کے کاموں کی اجازت نہیں دیتا۔

کشف الحجاب عن مسئلہ تعظیم بعض الانصاب

جھنڈے کی پرارتھنا حرام ہے

تمہید

ڈسٹرکٹ بورڈ بلند شہر سے وہاں کے سیکرٹری کی طرف سے ذیل کا سوال مع دو مطبوعہ کاغذات ایک عنوان بہ ضروری ہدایات دوسرا راشٹری جھنڈا آیا، جو مع جواب منقول ہے۔

سوال: (۶۲۴) کرم فرمائے بندہ جناب مولوی اشرف علی صاحب تھانوی، تسلیم

جلسہ بورڈ مؤرخہ ۲۱ ستمبر ۱۹۳۷ء میں چند ممبر صاحبان بورڈ نے یہ تحریک پیش کی کہ جملہ مدارس زیر اہتمام بورڈ میں منسلکہ پرارتھنا متعلق قومی ترنگا جھنڈا روزانہ مدارس کے شروع ہونے پر کی جایا کرے، اس پر جملہ مسلم ممبر صاحبان بورڈ نے یہ اعتراض کیا کہ ہمارا مذہب اس قسم کی اجازت ہرگز نہیں دیتا ہے کہ سوائے خداوند کریم کے دوسرے کسی شخص کے روبرو پرارتھنا کی جاوے، اور اگر بورڈ کثرت رائے سے پرارتھنا کا کرنا منظور کرتی ہے، تو مسلمان طلباء کو اس سے مستثنیٰ رکھا جاوے اور اسلامی مکاتب قطعی مستثنیٰ رکھے جاویں، اس پر بورڈ نے بذریعہ اپنے ریزولیشن نمبر ۲۱۲۔ ۲۰ ستمبر ۱۹۳۸ء یہ طے کیا ہے کہ اس مسئلہ پر جناب کی رائے لی جاوے۔ لہٰذا آپ براہِ کرم اپنی رائے سے اس مسئلہ پر جلد مطلع فرماویں کہ آیا جھنڈے کے سامنے پرارتھنا کرنا شریعت میں جائز ہے یا نہیں، موجب مشکوری ہوگا۔ نیاز مند

دستخط سیکرٹری ڈسٹرکٹ بورڈ بلند شہر

ضروری ہدایات

درباره نصب کرنے قومی جھنڈا حسب ریزولیوشن بورڈ نمبر ۸۳۔ مؤرخہ ۲۰ جولائی ۱۹۳۷ء۔

(۱) شدھ کھادی کا بنا ہوا قومی ترنگا جھنڈا ۱۹/ جولائی ۱۹۳۷ء بروز برسپت جملہ عمارات زیر انتظام ڈسٹرکٹ بورڈ بلند شہر پر نصب کیا جاوے۔

(۲) جھنڈا عمارت کے موزوں مقام پر نصب ہوگا۔ جھنڈا سرشتہ ڈسٹرکٹ بورڈ سے دیا جائے گا۔ اور پول ودرسی وغیرہ کا انتظام ہیڈیا منتظم عمارت خود کریں گے۔

(۳) رسم سلامی جھنڈا ٹھیک دس بجے دن ادا کی جاوے گی۔ اس وقت بورڈ کے جملہ ملازمین وطلباء موجود رہیں گے، جو باقاعدہ قطار میں کھڑے ہو کر قومی جھنڈے کا گیت گاویں گے۔ (۴) رسم کو کامیاب بنانے کے لئے ہیڈ مدرس یا دیگر منتظم کو لازم ہوگا کہ مقامی سرکردہ معزز اشخاص و نیز ممبران سکول کمیٹی کی شراکت حاصل کرنے کی کوشش کرے اور رسم سلامی اگر ہو سکے تو کسی دیگر خاص ہستی کے ذریعہ ادا کرائی جاوے۔

(۵) جملہ کارروائی کی اطلاع سرشتہ ڈسٹرکٹ بورڈ کو ۲۹ جولائی ۱۹۳۷ء کو ہی روانہ کردی جاوے۔ (سیکرٹری ڈسٹرکٹ بورڈ بلند شہر)

راشٹری جھنڈا

وجئی و شو ترنگا پیارا جھنڈا اُونچا رہے ہمارا

سدا شکتی سرسانے والا پریم سُدھا برسانے والا
ویروں کو ہرشانے والا ماتر بھومی کا تن من سارا جھنڈا اُونچا
سوتنترتا کے بھیشن رن میں لکھ کر جوش بڑھے چھن چھن میں جھنڈا اُونچا
کانپے شترو دیکھ کر من میں مٹ جائے بھے سنکٹ سارا جھنڈا اُونچا
اس جھنڈے کے نیچے نربھے لیں سوراجیہ ہم اَدچل نشچے جھنڈا اُونچا
بولو بھارت ماتا کی جے سو تنترتا ہو دھیہ ہمارا جھنڈا اُونچا

آؤ پیارے ویرو آؤ دیش دھرم پر بلی بلی جاؤ جھنڈا اُونچا
ایک ساتھ سب مل کر گاؤ پیارا بھارت دیش ہمارا جھنڈا اُونچا
اس کی شان نہ جانے پائے چاہے جان بھلے ہی جائے جھنڈا اُونچا
وشو وجے کر کے دکھلائے تب ہووے پرن پورن ہمارا جھنڈا اُونچا

الجواب: عنایت فرمائے بندہ، بعد ما وجب عرض آنکہ مسلم صاحبان بورڈ کا اعتراض صحیح ہے، واقعی مذہب اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا، ضابطہ کا جواب تو ہو گیا، باقی اس حکم کی دلیل صرف اہل علم کے لئے دوسرے کاغذ پر مرقوم ہے۔ فقط

(اشرف علی از تھانہ بھون، ۱۷ر شوال ۵۷ھ)

(تقریر دلیل جو دوسرے کاغذ پر لکھی گئی)۔

دلیل المسئلة

مقدمہ اُولیٰ: قال اللّٰہ تعالٰی انما الخمر والمیسر والانصاب الٰی قوله فاجتنبوه انصاب کے عموم میں لغۃً بھی اور نقلاً عن المفسرین بھی ایسے نشانات بھی داخل ہیں۔

مقدمہ ثانیہ: کسی کی تعظیم کے جواز کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ معظم اس کا مستحق ہو، (کما فی الدرالمختار). **یجوز بل یندب القیام تعظیما للقادم ای ان کان ممن یستحق التعظیم۔**

مقدمہ ثالثہ: کسی کا مستحق تعظیم ہونا موقوف ہے دلیل صحیح پر اور اس جھنڈے کے مستحق تعظیم ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ کما هو ظاہر

مقدمہ رابعہ: خصوص جبکہ وہ اسلامی جھنڈا بھی نہ ہو، اور اگر ایک رنگ کو اسلامی کہا جاوے تو محض اس اختراع سے اس کو اسلام کی طرف منسوب کرنا خلاف دلیل ہے، کیوں کہ جب اس میں ایک رنگ غیر اسلامی بھی ہے تو دونوں سے مرکب ہو کر وہ غیر اسلامی ہو گیا، جیسا کہ قاعدہ عقلیہ بھی ہے کہ اسلام اور غیر اسلام کا مجموعہ غیر اسلام ہو گا۔ اور احکام نقلیہ میں

بھی اس کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ نمونہ کے طور پر ایک جزئیہ نقل کرتا ہوں:

فی الدرالمختار فی احکام الذبائح و ان عطف حرمت نحو باسم اللّٰہ واسم فلان او فلان رای بدون تکرار لفظ اسم) لانہ اھل بہ لغیر اللّٰہ کذا فی الھدایۃ لان الا ھلال اللّٰہ تعالٰی لا یکون الا بذکر اسمہ مجرداً لا شریک لہ ۔(اھ)

دیکھئے! اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسرے کا نام بھی لیا گیا مگر اس مجموعہ کو غیر اللہ کہا گیا اور اہلال اللہ کو منحصر کیا گیا غیر کا نام نہ لینے پر، اس سے اس قاعدہ کی صریح تائید ہوگئی۔

مقدمہ خامسہ: **سوال** کے ساتھ جو ترانہ نقل کیا گیا ہے اوّل تو اس میں بہت سے اَلفاظ غیر معلوم معنی ہیں اور یہ خود مسئلہ مستقلہ ہے کہ ایسے اَلفاظ کا تکلم شرعاً ناجائز ہے اور بعض الفاظ جو معلوم المعنی ہیں وہ غیر اسلامی شعار ہیں، اور غیر اسلامی شعار کا استعمال قولاً و فعلاً معصیت کبیرہ قریب بضد اسلام ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نہ اس جھنڈے کی تعظیم شرعاً جائز ہے، اور نہ اس ترانہ کا گانا جائز ہے، اور نہ ایسے جلسہ میں شریک ہونا جائز ہے۔

لقولہ علیہ السلام من کثر سواد قوم فھو منھم

پس اہل اسلام کو اس سے بالکل علیحدہ رہنا واجب ہے، اور دوسرے مذہب والوں کو بھی اہل اسلام سے ایسی درخواست کرنا نازیبا ہے، بلکہ ان کو مستثنیٰ رکھنا ضروری ہے، خصوص جب اتحاد قومی کے بھی مدعی ہیں تو یہ اَمر دعوئ محبت سے کس قدر بعید ہے۔ کہ ان کے مذہب کے خلاف ان سے درخواست کی جاوے۔

(نوٹ): احقر نے اس جواب کے عنوانات میں **لا تسبوا الذین یدعون من دون اللّٰہ** پر نظر رکھی ہے ورنہ یہ اشد عنوانات کا مستحق تھا۔ ۱۷ر شوال ۵۷ھ

(النور ص ۴، شوال ۵۷ھ)

درجۂ اُردو

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

ایک زمانہ میں ہندوؤں نے اُردو مخالفت کی تحریک چلائی تھی کہ اُردو کو ختم کر کے ہندی کو رائج کیا جائے۔ اس وقت حضرت رحمہ اللہ نے آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کے دلائل سے یہ ثابت فرمایا کہ اُردو زبان کی حفاظت دین کی حفاظت ہے اس لیے ہر شخص پر حسب استطاعت اس کی حفاظت واجب ہے اور قدرت کے باوجود سستی کرنا معصیت ہے۔

درجہ اُردو

بعد الحمد و الصلوٰۃ ! آج کل ہمارے ملک ہندوستان میں اُردو زبان کے مسئلہ نے ایک خاص اہمیت اختیار کرلی ہے۔ چونکہ بفضلہٖ تعالیٰ کام کرنے والے اپنے فکر کی رسائی تک اس میں حصہ لے رہے ہیں۔ اس کو کافی سمجھ کر اپنے لئے اس کی کسی خاص خدمت کی ضرورت ذہن میں نہیں آئی۔ اتفاق سے آج ۲۴ ذی الحجہ ۱۳۵ھ کو ایک مقام سے چھپا ہوا ایک خط مع ایک اشتہار کے آیا جس سے معلوم ہوا کہ وہاں اس کے لئے ایک کانفرنس منعقد ہونے والی ہے اس خط میں یہ بھی لکھا تھا کہ اگر کسی وجہ سے کانفرنس میں شریک نہ ہوسکے تو کچھ مشورہ ہی دیا جاوے۔ اھ۔ بمعناہ (اس مضمون حاصل ختم ہوا۔)

اس خط اور اشتہار کو پڑھ کر قلب میں ایک حرکت پیدا ہوئی کہ اس خدمت میں کسی قسم کا حصہ لیا جاوے۔ چونکہ متعارف (جلسہ جلوس نعرے وغیرہ) خدمتوں کی نہ صلاحیت اور قوت اور غالباً ایک خاص خدمت کی طرف کسی نے توجہ بھی نہیں کی اور وہ خدمت اس کی تحقیق ہے کہ اس تحریک ﴿یعنی ہندوستان میں جو تحریک چل رہی تھی کہ اُردو زبان بہتر ہے یا ہندی ناگری اور مسلمان اُردو کے حامی تھے۔ عقلی دلائل لوگ دے رہے تھے۔ مثلاً (۱) سب زبانوں سے زیادہ کفایت و کم خرچ یہی زبان ہے کیونکہ مثلاً آپ لفظ لاہور لکھیں تو اُردو ہی میں سب سے کم جگہ میں لکھا جاتا ہے اور ہر زبان میں بہت جگہ لیتا ہے، ایسے ہی ہر لفظ اور مجموعہ عبارات و مضامین جس سے کتابوں، اخباروں، اشتہاروں وغیرہ میں کتابت طباعت کاغذ کا خرچ دوسری زبانوں میں اس سے کئی گنا زائد ہوتا ہے۔ (۲) ساری دنیا میں ہر بات کے لئے جمہوری

جمہوری ہونے کا شور ہے اگر کوئی زبان جمہوری کہلا سکتی ہے تو وہ اُردو ہی ہے جس میں ہر زبان کے الفاظ موجود ہیں سب اسی سے مانوس ہوں گے۔ ساری دنیا میں اور کوئی زبان ایسی نہیں۔ جمہوریت کے دعوے دار تو بہت ملک ہیں مگر زبان اور کسی کی جمہوری نہیں ہے۔ (۳) بلاک اور فوٹو کی چھپائی میں یہ باریک سے باریک بن کر بھی خوب پڑھی جا سکتی ہے اس سے خرچ میں کمی اور بھی زائد ہوتی ہے۔ (۴) اور پھر اس قدر خوبصورتی ہوتی ہے کہ موتی سے ٹکے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اور (۵) زبردست خوبی یہ ہے کہ اس میں مرتبوں کا لحاظ اور اَدب وتہذیب جس قدر ہے دوسری زبانوں میں نہیں گویا صرف یہی ایک شریفانہ وشاہانہ زبان ہے جب کسی سے بات کریں تو بہت چھوٹے کم درجہ والے سے تو کہیں گے ''تو'' یہ کر اور اگر ذرا سا احترام مدنظر ہو ''تم'' اس سے زیادہ احترام ہو تو ''آپ'' اس سے بھی زائد ہو تو ''جناب'' اور زائد ہو تو ''جناب عالی'' اور زیادہ احترام ہو تو ''حضرت'' اور زیادہ ہو تو ''حضرت والا'' ''اعلیٰ حضرت'' ''علیا حضرت'' اس سے بھی زیادہ یہ کہ گویا خود کو اس قابل نہیں سمجھا کہ آپ کو خطاب کر سکیں تو کہیں گے ''بندگان عالی سے عرض ہے''۔ ''خدام والا سے عرض ہے'' اور زیادہ اَدب وتہذیب کہ آپ کے جاندار خادموں سے بھی اپنے کو خطاب کے قابل نہیں قرار دیتے تو کہتے ہیں ''آپ کی جناب میں عرض ہے'' ''بارگاہِ عالی سے گذارش ہے''۔ ''آستانہ علیا سے عرض ہے'' وغیرہ وغیرہ، کیا ایسا فرقِ مراتب اور اتنی تہذیب واَدب اور زبانوں میں ہے۔ ﴿ کا شرعی حیثیت سے کیا درجہ ہے اور اس کی ضرورت بھی اس لئے محسوس ہوئی کہ اس وقت اس مسئلہ نے تمدن وقومیت سے آگے بڑھ کر مذہبیت ﴾ کہ یہ علامت مذہب کی بن گئی ہے کہ اُردو اب مسلمانوں کی زبان شمار ہوتی ہے اور ہندی ناگری ہندوؤں کی۔ انگلش یورپینوں کی۔ گو مسلمانوں کی اصلی زبان تو عربی ہے کہ سب مسلمان جنتی ہیں (خواہ اوّل ہی سے یا بعد سزا کے) اور اہل جنت کی زبان عربی ہے مگر جہاں جہاں غیر مسلموں کی آبادی بھی ہے وہاں مسلمانوں

کی زبان اُردو کہلاتی ہے۔ کی صورت اختیار کرلی ہے اس لئے خیال ہوا کہ اس کے متعلق ایک مختصر تحریر منضبط کر کے دفتر میں بھیج دی جاوے تا کہ اگر وہ حضرات چاہیں مجلس عام یا خاص میں پیش کرسکیں اور اگر چاہیں شائع بھی کرسکیں۔ (اور اللہ تعالیٰ ہی صحیح اُمور کی طرف ہدایت دینے والے ہیں ہر ہر باب میں۔)

واللہ الھادی الی الصواب فی کل باب اشرف علی

الایات

(۱) الاولیٰ: قال اللہ تعالیٰ وَمَا اَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهٖ

(اور نہیں بھیجا ہم نے کوئی رسول مگر اس کی قوم کی زبان کے ساتھ۔)

(۲) الثانیۃ:قال اللہ تعالیٰ وَمِنۡ اٰيٰتِهٖ خَلۡقُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَاخۡتِلَافُ اَلۡسِنَتِكُمۡ وَاَلۡوَانِكُمۡ.

(اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کی علامتوں میں سے آسمانوں کا اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری زبانوں اور رنگوں کا الگ الگ ہونا ہے۔)

(۳) الثالثۃ:اَلرَّحۡمٰنُ عَلَّمَ الۡقُرۡاٰنَ خَلَقَ الۡاِنۡسَانَ عَلَّمَهُ الۡبَيَان

(بڑے رحم والے نے ہی قرآن سکھلایا ہے انسان کو پیدا کیا اور اسے بیان کرنے کی قوت عطا کی۔ چنانچہ اپنے دل کی بات کو بھی ادا کرسکتا ہے جو بھی اس کی زبان ہوگی اس میں ادا کرے گا اور زبان ادا کا آلہ ہے اور دونوں چیزیں نعمت ہیں دل میں آنا اور زبان سے اپنی زبان میں ادا کرنا جانوروں کو یہ میسر نہیں۔)

الروایات الحدیثیۃ والفقھیۃ

(۱) الاولیٰ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احبوا العربیۃ لثلاث لانی عربی والقراٰن عربی وکلام اھل الجنۃ عربی اخرجہ الطبرانی فی الکبیر والحاکم فی المستدرک والبیھقی فی الشعب کذا فی (کنز العمال ج۶،ص۲۰۴)

(حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ عربی زبان سے محبت کیا کرو ان تین وجہوں سے کہ مَیں عربی ہوں۔ قرآن عربی ہے اور اہل جنت کی زبان عربی ہے۔ اس کو طبرانی نے معجم کبیر میں اور حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے۔ کنز العمال جلد ۶،ص ۲۰۴)

(۲) الثانية: عن ابن عمر قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم لا تغلبنکم الاعراب علی اسم صلاتکم فانها فی کتاب اللّٰہ العشاء وانهم یعتمون بحلاب الابل الحدیث رَواه مسلم.

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر دیہات کے لوگ تمہاری نماز کے نام کے بارے میں غالب نہ آ جائیں۔ یہ نماز اللہ کی کتاب میں عشاء ہے (عرب دیہات اسے عتمہ اندھیرے کی نماز کہتے تھے) یہ لوگ تو اُونٹیوں کا دُودھ دوہنے میں اندھیرا کرتے ہیں۔ (مسلم) یعنی اس لئے اس کو نماز عتمہ کہتے ہیں۔ یہ شرعی بات نہیں ہے۔)

(۳) الثالثة: عن ابی هریرة قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم اذ نزلت سورة الجمعة فلما نزلت و اٰخرین منهم لما یلحقوا بهم قالوا من هولآء یارسول اللّٰہ قال و فینا سلمان الفارسی قال فوضع النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یده علی سلمان ثم قال لو کان الایمان عند الثریا لناله رجال من هولاء متفق علیه قال فی اللمعات والمقصود ان المراد بالذین لم یلحقوا بهما هل العجم من التابعین لحقوابالصحابة و اکثرا لتابعین من اهل العجم والصحابة من العرب ولقد ظهر بسطة العلم والاجتهاد فی التابعین ما لم یظهر فی غیرهم اھ۔

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ سورۂ جمعہ نازل ہوئی تو جب یہ آیت نازل ہوئی

وَّاٰخَرِیْنَ مِنْهُمْ لَمَّا یَلْحَقُوْا بِهِمْ (اوران کے ان دوسرے لوگوں میں بھی نبی بھیجا جواب تک ان سے نہیں مل سکے) صحابہ نے عرض کیا وہ کون ہیں یا رسول اللہ، راوی کہتے ہیں ہم میں حضرت سلمان فارسی بھی تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک حضرت سلمان پر رکھا اور فرمایا کہ اگر ایمان ثریا کے نزدیک بھی ہوتا توان میں سے کچھ لوگ اسے حاصل کر لیتے۔ (بخاری ومسلم)

(لمعات شرح مشکوٰۃ میں ہے کہ مقصود اس سے یہ ہے کہ الذین لم یلحقوا بھم سے مراد اہل عجم تابعین ہیں جو صحابہ سے ابھی تک ملے نہ تھے اور تابعین حضرات میں سے اکثر لوگ عجم میں سے تھے اور صحابہ عرب تھے اور علم دین کا پھیلاؤ اور اجتہاد جب اور جتنا تابعین حضرات میں ظاہر ہوا ہے اوروں میں ظاہر نہیں ہوا۔)

(۴) الرّابعة : فی الدر فی الدرالمختار و فصل تالیف الصلوٰة کما صح لو شرع بغیر عربیة ای لسان کان وخصه البردعی بالفارسیة لمزیتها فی رد المحتار قوله البردعی الی قوله و فارس اسم قلعة نسب الیها قوم والمراد بها لغتهم و هی اشرف اللغات واشهرها بعد العربیه واقربها الیها. (ابوالسعود)

(درمختار کی فصل تالیف الصلوٰۃ میں ہے جیسے کہ نماز صحیح ہے اگر غیر عربی کسی زبان میں بھی شروع کر دے اور بردعی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے فارسی کی فضیلت کی وجہ سے صرف فارسی کے ساتھ ہی خاص کیا ہے مگر شامی میں ہے کہ فارس ایک قلعہ کا نام ہے جس کی طرف ایک قوم منسوب کی جاتی ہے اور مراد ان کی زبان ہے کہ یہ زبان عربی کے بعد سب زبانوں سے زیادہ افضل اور مشہور ہے اور عربی سے بہ نسبت اوروں کے زیادہ قریب ہے۔ (ابوالسعود)

(۵) الخامسة: فی التوضیح حتٰی لو قرء اية من القراٰن بالفارسية یجوز الٰی قوله لکن الاصح انه رجع عن هٰذاالقول فی التلویح قوله

بغير العربية اشارة الى ان الفارسية و غيرها سواء فى ذلك الحكم و قيل الخلاف فى الفارسية لا غير فى الحاشية لعبدالحكيم رحمه الله لمزيتها على غيرها لقربها من العربيه فى الفصاحة الخ.

(اُصول فقہ کی کتاب توضیح میں ہے یہاں تک کہ اگر قرآن مجید کی ایک آیت کسی نے فارسی میں پڑھ لی تو نماز جائز ہے اس لفظ تک کہ لیکن صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا۔ اور اس کی شرح تلویح میں ہے کہ قول ''غیر عربی'' لفظ اشارہ ہے اس کی طرف کہ فارسی اور دوسری زبانیں اس حکم میں برابر ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فارسی کے بارے میں اختلاف ہے اس کے سوائے نہیں اس پر عبدالحکیم رحمہ اللہ کے حاشیہ میں ہے کیونکہ فصاحت میں عربی سے قریب ہونے کی وجہ سے فارسی کو دوسری زبانوں پر فضیلت حاصل ہے۔) آیات وروایات بالا سے اُمور ذیل مستفاد ہوئے:

(۱) تمام السنہ اپنی ذات میں قطع نظر عوارض سے نعم الٰہیہ ودلائل قدرت ہونے میں اور اس بناء پر اباحت استعمال میں سب زبانیں خود اپنی ذات میں دوسری عارضی باتوں سے نظر ہٹا کر نعمتیں اور قدرت الٰہی کی دلیلیں ہونے اور اس بناء پر استعمال کے جواز میں برابر ہیں۔) **تساوی** الاقدام ہیں **كما دلت عليه الايات** ......جیسے کہ آیتوں نے اُسے بیان کردیا ہے۔

(۲) بعض خصوصیات کی وجہ سے کہ وہ خصوصیات اسباب (عرف و عادت کے سببوں سے لازم جیسی ہوگئی ہیں) عادیہ سے بمنزلہ لوازم کے ہوگئی ہیں باہم السنہ میں تفاضل (آپس میں تمام زبانوں کے مرتبوں کا کم زیادہ ہونا ثابت ہے) ثابت ہے۔ چنانچہ عربی زبان کی فضیلت بیان کی گئی۔ کما (جیسے کہ حدیث نمبر 1 میں آیا ہے) **فی الرواية الاولى**۔ اور محاورات (دیہاتیوں کے محاوروں کے استعمال کی ممانعت) اعراب کے استعمال سے نہی فرمائی گئی خواہ وہ نہی کسی درجہ کی ہو مگر ناپسندیدگی (ممانعت خواہ حرام یا مکروہ تحریمی یا مکروہ تنزیہی کسی درجہ کی بھی ہو ناپسند ہونے میں شبہ نہیں) کے

مدلول ہونے میں شبہ نہیں۔ کما (جیسے کہ حدیث نمبر۲ میں ہے۔اوراس سے یہ عبرت بھی حاصل کرنی چاہئے کہ کافروں کے الفاظ ومحاورات کا کیا حکم ہوگا) فی الروایۃ الثانیۃ۔اوران دونوں روایتوں میں غور کرنے سے صاف مفہوم ہے کہ فضل (افضیلت و تعریف یا مذمت وبُرائی کی بنیاد کسی فضیلت کی چیز یا مذمت کی چیز سے متصل ہوتا ہے) و مدح یا ذم وقبح کا مبنیٰ اس کا تلبس کسی فضیلت کی چیز سے یا اس کا تلبس کسی مذموم چیز سے ہے خواہ وہ چیز کوئی عین (وہ کوئی ذات الفاظ ہو یا معنے ومفہوم) ہو یا معنٰی ہو۔

(۳) بعد عربی کے فارسی زبان میں اسی تلبس مذکور کے سبب چند وجوہ سے فضیلت ثابت ہے۔ایک اس کا تعلق جماعت مقبولین سے کما (جیسے حدیث نمبر۳ مع حاشیہ کے کہ دونوں ان صاحبوں کے اللہ تعالیٰ کے یہاں پسندیدہ اور اہل علم ومجتہد ہونے کو بتاتے ہیں) فی الروایۃ الثالثۃ مع الحاشیۃ الدالتین علٰی کونھم مرضیین عند اللّٰہ تعالٰی رکونھم اھل علم واجتھاد۔اوردوسری وجوہ آگے آتی ہیں۔

(۴) اسی فضیلت (کہ فارسی عربی زبان کے فصاحت میں قریب ہے اس لئے اس میں زیادہ فضیلت ہے اور خصوصیت کے) کی بناء پر جیسا بعض محققین نے فارسی کی تخصیص کی تصریح کی ہے۔امام صاحب نے ایک وقت میں فارسی میں قراءت کو جائز فرمایا تھا،گو بعد میں اس سے رجوع فرمالیا لیکن رجوع فرمانے سے بناء (اس کی بنیاد کا یعنی فارسی کا دوسری زبانوں سے افضل ہونا اس کا معدوم ہونا تو لازم نہیں آتا یہ باقی ہے) کا انعدام لازم نہیں آتا کیونکہ یہ رجوع کسی معارض (قوی مخالف عذر (یعنی غیر قرآن ہونے) کی وجہ سے رجوع فرمالیا) اقوی کے سبب ہے نہ کہ ضعف (بنیاد کی کمزوری ہے) بناء سے تو اس معارض (عذر مخالف کی قوت ایک خاص موقع یعنی نماز میں اس بنیاد قرب عربی زبان کے اثر کی رکاوٹ ہوگئی نہ کہ قرب عربی کے اثر کو باطل کرنے والی کیونکہ عربی کے قریب ہونا فصاحت میں تو موجود ہی ہے مگر قراۃ قرآن کی اہمیت عربی اصلی چاہتی ہے نہ کہ قریب غیر عربی اس لئے قرب کے

رجوع فرمالیا ہے) کی قوت ایک خاص محل میں ظہور اثر بناء مانع ہوگئی نہ کہ معطل۔
چنانچہ علاوہ وجہ فضیلت مذکورہ نمبر۳ کے۔

دوسری وجہ فضیلت

دوسری وجہ فضیلت کی اس کا اشرف اللغات ہونا ہے کما فی الروایۃ الرابعۃ (جیسے کہ روایت نمبر۴ میں ہے مفتی ابوالسعود نے فارسی کو اشرف اللغات (سب زبانوں سے بعد عربی کے اشرف کہا ہے) اور اس شرف کا مبنیٰ قریب یہ ہوسکتا ہے کہ عباد (اللہ تعالیٰ کے مقبول بندوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی فارسی لفظ استعمال کئے ہیں) مقبولین نے اس کے ساتھ تکلم کیا ہے جیسا روایات ذیل میں وارد ہے۔

(الف) روى البخارى فى حديث طويل من كتاب الجهاد فصاح النبىّ صلى الله عليه وسلم يا اهل الخندق ان جابراً قد ضع سوراً الخ . قال الحافظ فى الفتح عن الاسمٰعيلى السور كلمة بالفارسية اھ۔وقال الكرمانى لغة فارسية.

(بخاری کے کتاب الجہاد کی ایک لمبی حدیث میں روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے فرمایا اے اہل خندق جابر نے سور (ایک کھانا) بنایا ہے۔ فتح الباری شرح بخاری میں حافظ ابن حجر اسماعیلی صاحب سے نقل کرتے ہیں سور فارسی کا لفظ ہے۔ اور کرمانی نے فارسی زبان کہا ہے۔)

(ب) و روى البخارى ايضًا فى هذا الباب فقال النبىّ صلى الله عليه وسلم بالفارسية كخ كخ الحديث۔

(اور بخاری نے اسی باب میں یہ بھی روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فارسی میں فرمایا کخ کخ (ہیں ہیں) آخر حدیث تک)

(ج) وروى البخارى ايضًا فى باب اذا قالوا صبانا من كتاب الجهاد قال عمر رضى الله عنه اذا قال مترس فقد امنه ۔

(اور بخاری نے اسی باب اذا قالوا صبانا کتاب الجہاد میں روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا جب کسی مسلمان نے کہہ دیا مترس (نہ ڈرو) تو اس کو اَمن دیدیا۔)

(د) روی ابو داؤد ان ابا میمونة قال بینما انا جالس مع ابی هُریرة رضی اللّٰه عنه جاء ته امرأة فارسیة الی قوله فقالت یا ابا هُریرة رطنت بالفارسیة وفیه فقال ابو هُریره استهماعلیه و رطن لها بذالک الحدیث باب من احق بالولد.

(ابو داؤد نے روایت کیا ہے کو ابو میمونہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ بیٹھا تھا کہ ایک فارسی عورت آئی۔ فارسی میں بات کی اور کہا اے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور فارسی زبان میں بولا اس نے بات کی۔ اسی حدیث میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا قرعہ اندازی کرو دونوں اس پر اور فارسی میں اس نے بات کی تا آخر حدیث باب من احق بالولد)

(ہ) و ذکر ابن تیمیة فی کتابه اقتضاء الصراط المستقیم عن ابی العالیة و محمد بن الحنفیة تکلمهما بالفارسیة (اور ابن تیمیہ نے اپنی کتاب اقتضاء الصراط المستقیم میں ابو العالیہ و محمد بن الحنفیہ سے ذکر کیا ہے کہ دونوں نے فارسی میں باتیں کیں) اور بعض روایات میں جو اس کی کراہت آئی ہے، حافظ نے فتح میں اس کا یہ جواب دیا ہے واشار المصنف (ای البخاری) الی ضعف ماورد من الاحادیث الواردة فی کراهة الکلام بالفارسیة الٰی قوله و سنده و اہٍ ایضاً۔ (اور مصنف (یعنی امام بخاری رحمہ اللہ) نے ان حدیثوں کے ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے جو فارسی میں کلام کے مکروہ ہونے میں وارد ہوئی ہیں۔ اس قول تک کہ ان کی سند بہت کمزور بھی ہے) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ کراہت اس کے لئے ہے جو اس کو عربی پر ترجیح دے۔

تیسری وجہ فضیلت

اور تیسری وجہ فضیلت کی اس کا فصاحت میں عربی سے قریب ہونا ہے۔ بخلاف

بعض السنہ کے کہ ان کے کلمات میں ثقل (بھاری پن اور ادائیگی میں حروف یا کلمات سے نفرت ہوتی ہے جو فصاحت کے خلاف دونوں عیب ہیں) وتنافر بکثرت ہے۔

کما فی الروایة الخامسة مع الحاشیة (جیسے روایت نمبر ۵ میں ہے مع حاشیہ کے جو عبدالحکیم کا تھا) اب ان مقدمات پر تفریع (نتیجہ نکال کے) کر کے عرض کرتا ہوں کہ جس طرح فارسی زبان کے لئے عربی زبان کے ساتھ مناسبت ہونے سے فضیلت حاصل ہے اور چونکہ اس فضیلت کا اثر احکام دینیہ میں بھی ظاہر ہو چکا ہے اس لئے وہ فضیلت دینیہ ہے۔ اسی طرح بلاشبہ عربی اور فارسی کے ساتھ ایسے (جیسے فارسی کو فصاحت میں عربی کے قریب ہونے سے ایک فضیلت اور پھر دینی فضیلت حاصل ہوئی ایسے ہی اُردو کو بھی فصاحت میں عربی و فارسی سے قرب کی وجہ سے فضیلت در فضیلت دینیہ حاصل ہے) ہی قوی مناسبت ہونے سے اُردو کو بھی فضیلت دینیہ حاصل ہے بلکہ فارسی کو تو عربی سے صرف مشابہت ہی کی مناسبت ہے اور اُردو کو فارسی اور عربی سے جزئیت کی (جز ہونے کی کہ عربی الفاظ اس کا جز ہیں اور فارسی بھی) مناسبت ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ اُردو میں کثرت سے فارسی اور عربی کے الفاظ مفردہ ہوتے ہیں کہ کسی زبان میں بھی نہیں بلکہ اس کے بہت جملے تو ایسے ہوتے ہیں کہ بجز روابط (وہ حروف جو ایک اسم و فعل کو دوسرے سے جوڑتے ہیں) کا اور کی اور ہے اور نہیں کے پورا مادہ فارسی (مشہور شاعر غالب کا شعر ہے ۔ شمارِ سُبحہ مرغوب بتِ مشکل پسند آیا.... تماشائے بیک کف بردنِ صد دل پسند آیا۔ کہ صرف لفظ آیا اُردو ہے باقی فارسی عربی ہے) اور عربی سے ہوتا ہے یہ تو فضیلت کی زبانوں سے اس کا تلبس (متصل ہونا) ہے۔

دوسری فضیلت اس میں یہ ہے کہ علوم دینیہ کا خصوص تصوف صحیح و مقبول کا اس میں غیر محدود (حدِ احاطہ سے زائد) وغیر محصور ذخیرہ ہے جس کو علماء و مشائخ نے صدیوں کی شفقت اور اہتمام سے جمع فرمایا ہے۔ چنانچہ روایت رابعہ میں اشہر (زیادہ مشہور جو روایت نمبر ۴ میں تھا کہ مشہور سے مراد علوم میں کثرت سے استعمال ہوتا ہے جیسے فارسی میں بہت علوم ہیں اُردو میں بھی بہت علوم) کہنے سے اسی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ خدانخواستہ

اگر یہ زبان ضائع ہوگئی تو یہ تمام ذخیرہ ضائع ہوجاوے گا۔ بالخصوص عوام مسلمین کے لئے تو علم دین کا کوئی ذریعہ ہی نہ رہے گا۔ کیونکہ ان کا استفادہ (فائدہ لینا، دین کا سیکھنا) بوجہ عربی نہ جاننے کے اسی پر موقوف ہے۔ کیا کوئی مسلمان اس کو گوارا کرسکتا ہے اور کیا اس طرح صفائی ہوتے دیکھنا اور اس کا انسداد (روک ٹوک) نہ کرنا شرعاً جائز ہے۔

تیسری خصوصیت کہ اس کو بھی فضیلت میں دخل عظیم ہے۔ اس کا سلیس اور آسان ہونا ہے۔ اسی تیسیر (آسان کرنے کو بطور احسان فرمایا ہے) کو آیاتِ قرآنیہ میں موضع امتنان میں ارشاد فرمایا گیا ہے: کما قال تعالیٰ فَاِنَّمَا یَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِکَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِیْنَ۔ وقال اللہ تعالیٰ فَاِنَّمَا یَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِکَ لَعَلَّهُمْ یَتَذَکَّرُوْنَ۔ واشباھما من الآیات۔

(بے شک ہم نے قرآن مجید کو آسان کردیا ہے آپ کی زبان میں تاکہ آپ تقویٰ والوں کو بشارت دے دیں۔ بے شک ہم نے قرآن کی زبان کو آسان کردیا ہے تاکہ لوگ نصیحت حاصل کرلیں۔ اور ان دونوں کے مشابہ آیات جن میں آپ کی زبان میں احکام کو آسان کرنے کا احسان بتایا گیا ہے۔)

تفریع علی التفریع (نتیجے کا نتیجہ)

اس انتاج کے بعد معلوم ہوگیا کہ اس وقت اُردو زبان کی حفاظت دین کی حفاظت ہے۔ اس بناء پر یہ حفاظت حسب استطاعت (طاقت قدرت کے موافق قانونی طور سے یا اور جس طرح ہوسکے حفاظت کرنے کا ثواب ہے) طاعت اور واجب ہوگی۔ اور باوجود قدرت کے اس میں غفلت اور سستی کرنا معصیت اور موجب (آخرت میں گرفت کا سبب) مواخذۂ آخرت ہوگا۔ واللہ اعلم

و ھذا ما حضر لی الان و لَعَلَّ اللّٰہ یُحْدِثُ بَعْدَذٰلِکَ اَمْرًا۔

(یہ وہ ہے جو اُس وقت میرے دل ودماغ میں حاضر ہوا شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی اور بات پیدا فرمادیں۔)

رسالہ درجہ اُردو تمام شد

اِرشَادُ الھَائمِ فی حُقُوقِ البھَائمِ

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مَولانا مُحمّد اَشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں جانوروں کے حقوق کا بیان ہے کہ مالک یا قابض پر کون کون سے حقوق ہیں اور ان کے ادا نہ کرنے سے لوگ کس قدر گنہگار ہوتے ہیں۔ اس میں بڑی کوتاہیاں ہو رہی ہیں۔ اس لیے ہر جانور پالنے والے کو ان کے ضروری حقوق کے علم کی ضرورت ہے۔

ارشاد الھائم فی حقوق البہائم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد و الصلوۃ: ۱۰/رجب سن ۱۳۳۵ھ کو میرے پاس ایک خط آیا جس پر نام ونشان صرف اس قدر تھا۔ (محمد شاہ ملک پنجاب)

مضمون اس کا یہ تھا کہ آج کل حیوانوں پر بہت بڑا ظلم ہو رہا ہے۔

۱۔ قصائی لوگ بھوکے پیاسے حیوانوں کو دسیوں روز گھاس وغیرہ بالکل نہیں دیتے۔

۲۔ اس قدر مارتے ہیں کہ بیان سے باہر ہے۔

۳۔ ایک چھوٹا سا رسالہ ہونا چاہئے جس میں حیوانوں کے ظلم کا بیان ہو۔ اللہ سبحانہ کے یہاں بہت بڑا اجر ملے گا۔ لوگوں کو نصیحت ہو جائے گی حیوان آپ کو دُعادیں گے۔

ملخصاً یہ من جانب اللہ ہے کہ خط پڑھنے سے ایسا اثر ہوا کہ ۱۱ رجب ہی کو کچھ حدیثیں جمع کر کے مختصر اور ضروری مضمون بلا رعایت کسی ترتیب کے اس باب میں شروع کر دیا اور اس کا نام ''ارشاد الھائم (بمعنی المتحیر' کذا فی القاموس) فی حقوق البھائم'' (بمعنی کل حی لا یمیز' کذا فی القاموس) رکھا گیا۔ عجلت میں مضمون کم رہا ہے۔ اگر کوئی صاحب اضافہ فرمادیں تو موجب اجر ہے۔ احادیث اس میں سب ''مشکوۃ'' سے ہیں بجز اخیر کی دو کے کہ وہاں ان کے منقول عنہ کا نام ہے۔ اس کے لکھنے سے ایک مصلحت یہ بھی حاصل ہوگئی کہ بعض غیر قوموں کا اعتراض بھی اٹھ گیا کہ مسلمان جاندار کو کچھ نہیں سمجھتے۔

اشرف علی عفی عنہ

حدیث اوّل: عن ابی هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول صلى الله عليه وسلم اذا سافر تم فى الخصب فأعطوا الابل حقها من الأرض، واذا سافر تم فى السنة فأسرعوا عليها السير، وفى رواية، اذا سافرتم فى السنة فبادروا بها نقيها. (رواہ مسلم ص ۳۳۰)

حدیث دوم: عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تتخذوا ظهور دوابكم منابر فان الله تعالىٰ انما سخرها لكم، لتبلغكم الى بلدكم لم تكونوا بالغيه الا بشق الأنفس، وجعل لكم الارض فعليها فاقضوا حاجاتكم۔ (رواہ ابوداؤد ص ۳۳۲)

حدیث سوم: عن أنس رضى الله عنه قال كنا اذ نزلنا منزلا لانسبح حتى تحل الرحال (رواہ ابوداؤد ص ۳۳۲)

حدیث چہارم: عن شداد بن أوس رضى الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ان الله تبارك وتعالىٰ كتب الاحسان على كل شى فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة واذ ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته. (رواہ مسلم ص ۳۴۹)

حدیث پنجم:۔ عن ابن عمر رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى أن تصبر بهيمة أوغيرها للقتل (متفق علیہ ص ۳۴۹)

حدیث ششم: عن ابن عمر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم لعن من اتخذ شيئاً فيه الروح غرضا. (متفق علیہ ص ۳۴۹)

حدیث ہفتم: عن جابر رضى الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضرب فى الوجه وعن الوسم فى الوجه (رواہ مسلم ص ۳۴۹، ۳۵۰)

حدیث ہشتم:۔ عن جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم

مر علیه حمار وقد وسم فی وجهه قال لعن الله الذی وسمه (رواه مسلم ص ۳۵۰)

حدیث نہم: عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضی الله عنه أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: من قتل عصفوراً فما فوقها بغیر حقها سأله الله تعالیٰ عن قتله، قیل: یا رسول الله، وما حقها؟ قال أن یذبحها فیأکلها، ولا یقطع رأسها فیرمی بها. (رواه احمد والنسائی والدارمی ص ۳۵۰، ۳۵۱)

حدیث دہم:۔ عن أبی واقد اللیثی رضی الله عنه قال قدم النبی صلی الله علیه وسلم المدینة وهم یجبون أسنمة الابل، ویقطعون ألیات الغنم، فقال: مایقطع من البهیمة وهی حیة فهی میتة لاتوکل (رواه الترمذی و ابو داؤد ص ۳۵۱)

حدیث یازدہم: عن ابن عباس رضی الله عنهما قال نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن التحریش بین البهائم (رواه الترمذی ص ۳۵۱)

حدیث دوازدہم: عن زید بن خالد رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لاتسبوا الدیک، فانه یوقظ للصلاة (رواه ابوداؤد ص ۳۵۳)

حدیث سیزدہم: عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن قتل أربع من الدواب: النملة، والنحلة، والهدهد، والصرد (رواه ابو داؤد والدارمی ص ۳۵۴)

حدیث چہاردہم: عن عبدالرحمٰن بن عثمان رضی الله عنه أن طبیبا سأل النبی صلی الله علی وسلم عن ضفدع یجعلها فی دواء فنهاه النبی صلی الله علیه وسلم قتلها. (رواه ابوداؤد وفی الحاشیة عن "المرقاة" هکذا وفی روایة النسائی عن ابن عمر مرفوعا: لاتقتلوا الضفادع فان نقیقهن تسبیح ص ۳۸۱)

حدیث پانزدہم: عن سعد بن مالک رضی الله عنه أن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال: لا هامة ولا عدوى، ولاطيرة وان تكن الطيرة في شى ففى الدار والفرس والمرأة رواه ابو داؤد وفى الحاشية عن "المرقاة" هكذا والمعنى أن فرض وجودها يكون في هذه الثلاثة ويؤيده ماورد فى الصحيح ان كان الشوم فى شى ففى الدار والمقصود منه نفى صحة الطير على وجه المبالغة (ص۳۸۴)

حدیث شانزدہم:عن أنس رضى الله عنه قال ان كان النبى صلى الله عليه وسلم ليخالطنا حتى يقول لأخ لى صغير، يا أبا عمير مافعل النغير وكان له نغير يلعب به فمات متفق عليه وفى الحاشية عن "المرقاة" واللمعاة" هكذا۔ وفى الحديث اباحة لعب الصبى بالطيور اذا لم يعذبه ص ۴۰۸۔

حدیث ہفتدہم:عن عامر الرام رضى الله عنه قال بينا نحن عنده يعنى عند النبى صلى الله عليه وسلم إذ أقبل رجل عليه كساء وفى يده شى قد التف عليه فقال يارسول الله مررت بغيضة شجر، فسمعت فيها أصوات فراخ طائر، فأخذتهن فوضعتهن فى كسائى فجاء ت أمهن فاستدارت على رأسى فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن فلففتهن بكسائى، فهن أولاء معى قال ضعهن فوضعتهن وأبت أمهن الا لزومهن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتعجبون لرحم أم الأفراخ فراخها؟ فوالذى بعثنى بالحق لله أرحم بعباده من أم الأفراخ فراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث أخذتهن وأمهن معهن فرجع بهن۔(رواه ابو داؤد ص۳۰۰)

حدیث ہشتدہم:عن يعلى بن مرة الثقفى رضى الله عنه قال ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن نسير معه اذ

مررنا ببعير يسنى عليه فلما رأه البعير جرجر، فوضع جرانه، فوقف عليه النبى صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب هذا البعير؟ فجاء ه فقال: بعنيه فقال بل نهبه لک يارسول الله! وانه لأهل بيت مالهم معيشة غيره قال أما اذا ذكرت هذا من أمره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف، فأحسنوا اليه الحديث (رواه فى شرح السنة ص ۵۳۲)

حدیث نوز دہم: عن ابى هريره رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم غفر لامرأة مومسة مرت بكلب على راس ركى يلهث كاد يقتله العطش فنزعت خفها فأوثقته بخمارها فنزعت له من الماء فغفرلها بذلک قيل ان لنا فى البهائم أجرا ؟ قال : فى كل ذات كبد رطبة أجر (متفق علیہ ص ۱۶۰)

حدیث بستم: عن ابن عمر وابى هريره رضى الله عنهما قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة فى هرة أمسكتها حتى ماتت من الجوع فلم تكن تطعمها ولا ترسلها فتأكل من خشاش الارض. (متفق عليه ص ۱۶۰)

حدیث بست ویکم: عن ابى جرى جابر بن سليم رضى الله عنه فى حديث طويل قلت اعهد الى قال صلى الله عليه وسلم لاتسبن أحدا قال فما سببت بعده حرا ولا عبدا ولا بعيرا ولا شاة (الحديث رواه أبو داؤد)

حدیث بست ودوم: عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رجلا لعن الريح عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال لاتلعنوا الريح، فانها مامورة وانه من لعن شيئا ليس له باهل رجعت اللعنة عليه.

(رواه الترمذى وقال هذا حديث غريب ص ۱۲۴، ۱۲۵)

حدیث بست وسوم:عن ابی هريرة رضی الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره الشكال فى الخيل والشكال أن يكون الفرس فى رجله اليمنى بياض وفى يده اليسرى أوفى يده اليمنى ورجله اليسرى (رواه مسلم ص ٣٢٨) فی "اللمعاة" يمكن أن يكون قد جرب ذلک الجنس فلم يكن فيه نجابة

حدیث بست و چہارم:عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمن الخيل فى الشقر رواه الترمذى وابو داؤد الشقرة الحمرة الصافية مرقاة ص ٣٢٩

حدیث بست وپنجم:عن عتبة بن عبدالسلمى رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لاتقصوا نواصى الخيل' ولا معارفها ولا أذنا بها فان أذنا بها مذابها' ومعارفها دفاؤها ونواصيها معقود فيها الخير (رواه ابو داؤد ص ٣٢٩)

حدیث بست وششم:عن ابى وهب الجشمى رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتبطوا الخيل و امسحوا بنوا صيها وأعجازها أو قال أكفالها الحديث رواه ابو داؤد والنسائى ص ٣٢٩

حدیث بست وہفتم:عن جابر رضى الله عنه قال ذبح النبى صلى الله عليه وسلم يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجوئين الحديث (رواه أحمد و ابو داؤد و ابن ماجه والدارمى ص ١٢٠ .)

حدیث بست وہشتم:عن عبدالرحمن بن عبدالله عن أبيه' قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر ' فانطلق لحاجة فرأينا حمرة معها فرخان فأخذنا فرخها فجاء ت الحمرة فجعلت تفرش'

فجاء النبی صلی الله علیه وسلم فقال من فجع هذه بولدها؟ ردوا ولدها الیها ورأی قریة نمل قد حرقناها قال من حرق هذه فقلنا نحن قال انه لاینبغی أن یعذب بالنار الارب النار.(رواه ابو داؤد ص ٢٩٩)

حدیث بست ونہم:عن ابن عمر رضی الله عنهما مرفوعاً لعن الله الخمر وشاربها و ساقیها وبایعها ومبتاعها ومعتصر ها وعاصرها وحاملها والمحمولة الیه رواه ابو داؤد وکذا فی التلخیص الجیر ٢/ ٣٥٩ ونقل صحته وتوثیق رواته.

حدیث سی ام:عن رجل من الأنصار' وعن ابی هریرة رضی الله عنهما ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال یقضی الله بین خلقه الجن والانس والبهائم' وانه یقید یومئذ للجماء من القرناء حتی اذا لم یبق تبعة عند واحدة لأخری قال الله کونوا ترابا فعند ذلک یقول الکافر یالیتنی کنت ترابا نقله المولوی احمد حسن السنبهلی فی رسالة "امداد المسائل" عن تفسیر ابن جریر الطبری.

یہ چند حدیثیں ہیں۔اوّل ہر ایک کا جدا جدا ترجمہ لکھا جاتا ہے اور پھر اس کے ذیل میں اس کے متعلق فوائد لکھے جاتے ہیں اور وہی مقاصد ہیں رسالہ کے۔

ترجمہ حدیث اوّل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم لوگ فراخ سالی کی حالت میں سفر کرو تو اونٹوں کو ان کا حق زمین سے دیا کرو۔(یعنی تھوڑی تھوڑی دیر میں ان کو چرنے کو چھوڑ دیا کرو) اور جب قحط سالی میں سفر کرو(کہ اس زمانہ میں راستہ میں گھاس والی زمین نہ ملے) تو ان پر سفر جلدی قطع کرو۔(یعنی راہ میں بے ضرورت دیر نہ لگایا کرو تا کہ منزل پر جلدی پہنچ کر کچھ چارہ وغیرہ ان کو مل جائے۔ کیونکہ منزل پر ان چیزوں کا اہتمام رہا کرتا

ہے) اور ایک روایت میں ہے کہ جب تم لوگ خشک سالی میں سفر کیا کرو تو ان کا گودا ختم ہونے سے پہلے ان کو (منزل پر) جلدی پہنچا دیا کرو۔ (یعنی بلا وجہ دیر مت لگاؤ یا کوئی زائد مشقت مت ڈالو کہ اس کا ست ہی نکل جائے) روایت کیا اس کو مسلم نے۔

فائدہ: اس حدیث سے سواری کے جانور کے یہ حقوق معلوم ہوئے۔ اس میں یکہ و گاڑی کا گھوڑا بھی داخل ہے۔ (۱) جانور کو راہ میں راحت دے: رستہ میں اس کو بقدر حاجت استراحت دے۔ آثار سے تعب معلوم ہونے لگے تو اس کو دم دے دے۔ چوکی پر جانور کا بدل ڈالنا بھی اس کا ایک اچھا طریقہ ہے۔

(۲) جانور کو رستہ میں فضول نہ ٹھہرائے: رستہ میں اگر گھاس وغیرہ نہ ہو تو منزل پر پہنچنے میں فضول دیر نہ لگائے۔ مثلاً کسی دوست کے ملنے کو ٹھہر گئے اور وہ جانور غریب سوکھے منہ کھڑا ہے یا فضول سیر و سیاحت و تماشے کیلئے اس جانور کو لئے پھرتے ہیں۔

(۳) بلکہ منزل پر پہنچ کر جلدی اس کی خبر لے: اس میں بھی بے حد غفلت کرتے ہیں کہ منزل پر پہنچ کر جانور کو خصوص اگر وہ کرایہ کا ہو جس کا گھاس دانہ بھی اس کے ذمہ ہو، بھول جاتے ہیں۔

ترجمہ حدیث دوم: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اپنی سواری کے جانوروں کو منبر (کے مشابہ) مت بناؤ (یعنی اس طرح کہ رستے میں مثلاً کوئی دوست مل گئے اب سواری کو روک لیا اور اسی پر بیٹھے بیٹھے گھنٹوں باتیں کر رہے ہیں) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وہ جانور تمہارے تابع اس لئے کر دیئے ہیں کہ تم کو ایسے مقام تک پہنچائیں جہاں تم بدوں مشقت نفس کے پہنچنے والے نہ تھے۔ (پس اس پر بدون قطع مسافت کے گھنٹوں بیٹھے رہنا اس کو ایک زائد تکلیف پہنچانا ہے) اور (اس کام کے واسطے) اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین بنائی ہے سو اس پر اتر کر اپنی ایسی حاجتیں پوری کیا

کرو۔ (یعنی زیادہ دیر تک بات چیت کرنا ہو تو سواری کو چھوڑ دو زمین پر اتر کر بات چیت کرو) روایت کیا اسکو ابوداؤد نے۔

فائدہ: سواری پر بیٹھا ہوا اس کو کھڑا کر کے زیادہ دیر تک بات نہ کرے:۔ بہت سے امرا اس بلا میں مبتلا ہیں کہ دونوں نے گھوڑے روک لئے اور چڑھے چڑھے گھنٹوں باتیں کر رہے ہیں اور جانور اکتاتا ہے' گھبراتا ہے' ٹاپیں مارتا ہے' مگر ان کے کان پر جوں نہیں رینگتی اور زمین پر اترنا عار سمجھتے ہیں اور چڑھے چڑھے باتیں کرنے کو شان اور فخر سمجھتے ہیں۔ البتہ اگر کوئی مختصر سی بات ہو اس کا مضائقہ نہیں۔

ترجمہ **حدیث سوم**: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم جب کسی منزل پر اترتے تھے تو نماز نہیں پڑھتے تھے۔ جب تک کجاوں کو نہیں کھول لیتے تھے (اور اونٹوں پر سے نہ اتار لیتے تھے) روایت کیا اس کو ابوداؤد نے۔

فائدہ: منزل پر پہنچ کر جلدی سے زین کھول دو:۔ سبحان اللہ! حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جانوروں کی کتنی رعایت کرتے تھے کہ بے ضرورت اتنی تھوڑی دیر تک بھی ان کا لدا رہنا پسند نہ کرتے تھے۔

ترجمہ **حدیث چہارم**: شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان کرنے کو واجب کیا ہے۔ سو جب تم (کسی مجرم کو) قتل کیا کرو تو اچھے طریقے سے قتل کیا کرو اور جب تم (کسی جانور کو) ذبح کیا کرو تو اچھے طریقہ سے ذبح کیا کرو۔ (اس اچھے طریقے میں یہ بھی داخل ہے کہ) تم میں سے جو شخص بھی اس کام کا کرنے والا ہو وہ اپنے چاقو کو تیز کر لیا کرے اور اپنے ذبیحہ کو راحت دے۔ روایت کیا اس کو مسلم نے۔

فائدہ: ذبیحہ کو بے ضرورت ایذا نہ دے: مطلب یہ کہ بلا ضرورت تکلیف نہ پہنچائے۔ مثلاً مستحق قتل کو یا موذی جانور کو کوئی شخص ترسا ترسا کر قتل کرے جیسا کہ کبوتر

بازبلی کو مارتے ہیں۔ یا ذبح کرنے کا چاقو کند ہو یا رگوں کے کٹنے کے بعد کھال حلق کی کاٹنے لگے یا اور کسی طریق سے تکلیف پہنچائے یا ذبح سے پہلے اس کو بھوکا پیاسا مارے جیسے اکثر قصائی کرتے ہیں۔ فقہاء نے اس کے متعلق بہت سے فروع لکھے ہیں۔ یہاں تک فرمایا ہے کہ ایک جانور کے روبرو دوسرے جانور کو ذبح نہ کرے۔

پیشہ ور لوگ ان امور میں بہت کوتاہی کرتے ہیں اور کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ خود ذبح کرنا ہی راحت کے خلاف ہے۔ بات یہ ہے کہ اس میں تو مصلحت وضرورت ہے۔ مراد یہ ہے کہ بلا مصلحت راحت کے خلاف نہ کرے جیسا کہ قتل مجرم جو بضرورت اصلاح ارض ہو۔ کیا معترض قومیں اس کو جائز نہیں رکھتیں؟ حالانکہ خلاف راحت ہونا ظاہر ہے اور یہاں سے نکتہ اقتران مضمون قتل کا حدیث سے معلوم ہوا۔

ترجمہ حدیث پنجم و ششم: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ اس سے منع فرماتے تھے کہ کسی بہیمہ کو یا غیر بہیمہ کو (مثلاً انسان کو) قتل کیلئے (بلاضرورت) باندھ کر کھڑا کیا جائے۔ روایت کیا اس کو بخاری و مسلم نے۔ نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر لعنت فرمائی ہے جو ایسی چیز کو نشانہ بنائے جس میں روح ہو۔ روایت کیا اس کو بخاری و مسلم نے۔

فائدہ: جانور کو باندھ کر اس پر نشانہ کی مشق کرنا: بعضے لوگ محض نشانہ کی مشق کیلئے جانور کو باندھ کر کھڑا کر دیتے اور اس کے تیر لگاتے ہیں یہ وہی مضمون تھا۔

ع: ان کا تو کھیل خاک میں ہم کو ملا دیا۔

سو اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

شیر کا شکار کرنے میں بکرا باندھنا یا کانٹے میں زندہ خراطین لگانا: اسی حکم میں ہے جانور کو شکار کا آلہ بنانا' جیسے شیر کا شکار کرنے والے بکرا باندھ دیتے ہیں۔ یا مچھلی کا

شکار کرنے والے کانٹے میں زندہ خراطین لگا دیتے ہیں۔

(نظیرہ فی "الدرالمختار" یکرہ تعلیم البازی بالطیر الحی ' لتعذیر (۴۷۰/۵)

گرم پانی میں جانور کا ڈالنا:۔ بعضے ادویہ میں زندہ جانور کھولتے پانی میں یا گرم روغن میں ڈال دیتے ہیں۔ تمہ اس کا حدیث بست وہشتم کے ذیل میں آئے گا۔ جہاں جانوروں کے جلانے کا ذکر ہے۔

ترجمہ حدیث ہفتم وہشتم: حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چہرہ پر مارنے سے اور اور چہرہ پر نشان لگانے سے منع فرمایا۔ راویت کیا اس کو مسلم نے۔ نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے ایک گدھا گزرا اور اس کے چہرہ میں نشان کیا ہوا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس شخص پر لعنت کرے جس نے اس کے چہرہ پر نشان لگایا ہے۔ روایت کیا اس کو مسلم نے۔

فائدہ: جانور کے نشان لگانے کی شرطیں:۔ نشان کرنا جانور کے کسی دھاری دار آلہ سے جائز ہے۔ مگر اس کی ایک شرط یہ ہے کہ گوشت تک نہ پہنچے۔ صرف حد جلد تک رہے۔ دوسرے یہ کہ چہرہ پر نہ ہو۔ حضرت امام صاحب کا قول جو کراہت اشعار میں مذکور ہے۔ بقول امام طحاوی و امام ابو منصور ماتریدی مراد وہ اشعار ہے جو گوشت تک پہنچ جاتا تھا۔ (شامی ۳۲۰/۱) باقی گرم لوہے سے داغ دینا ایسے طریقہ سے تو جائز ہے جس میں زیادہ ایذا نہ ہو۔ (شامی عن الاتقان ۳۸۳/۵) ورنہ درست نہیں۔ لأحادیث النهی عن تعذیب الحیوان عامة وعن الکی خاصة' وهذا النهی مختص بزیادة التأذی

ترجمہ حدیث نہم: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی کنجشک کو یا اس سے بڑے جانور کو خلاف اس کے حق کے قتل کرے۔ اللہ تعالیٰ اس کے قتل کے متعلق اس سے باز

پرس فرمائیں ہی گے۔عرض کیا گیا: یارسول اللہ اوراس کا حق کیا ہے؟

فرمایا وہ یہ ہے کہ اس کو کھانے کیلئے ذبح کرے اوراس کا سر جدا کر کے پھینک نہ دے۔روایت کیا اس کو احمد اور نسائی اور دارمی نے۔

فائدہ: جس جانور کے قتل میں کوئی مصلحت نہ ہو اس کو قتل کرنا نا جائز ہے:۔ مطلب یہ کہ فضول و بے کار قتل نہ کرے۔ بلکہ ماکول اللحم کو اگر کھانا منظور ہو تو باقاعدہ ذبح کرے۔اور جو ماکول اللحم نہ ہو تو اگر وہ موذی ہے تو اس کو دفع ایذا کی غرض سے قتل کرنا درست ہے کہ یہ قتل کرنا بھی فضول نہیں ہے۔ دفع ایذا خود مصلحت ہے اور اگر نہ ماکول ہے نہ موذی ہے تو اس کا قتل کرنا بالکل جائز نہیں کہ وہ محض فضول ہی ہے۔ حدیث دہم و سیزدہم جو آئندہ آتی ہے اس کے بھی یہی معنی ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر ذبح کرنے سے سر جدا ہو جائے تو سر بھی حلال ہے۔اس کو پھینکا نہ جائے۔ نقلہ الشامی أیضاً عن "الضیائیة" (۳۰۲/۵ وسیاتی تحقیقة تحت الحدیث الآتی)

ترجمہ حدیث دہم: ابو واقد لیثی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں ایسے زمانہ میں تشریف لائے کہ وہ لوگ اونٹوں کے کوہانوں کو اور دنبہ کی چکتیوں کو (ذبح کے قبل) تراش لیتے تھے (اوراس کے بعد ذبح کرتے) آپ نے فرمایا کہ زندہ بہیمہ سے جو عضو تراشا جائے وہ عضو مردار ہے۔کھایا نہ جائے۔ روایت کیا اس کو ترمذی اور ابوداؤد نے۔

فائدہ: ذبح سے پہلے جانور کو بلاضرورت تکلیف دینا حرام ہے: بنی اس کا بالکل وہی ہے کہ تعذیب حیوان بلا مصلحت ہے جس کا اوپر ابھی ذکر ہوا ہے۔ کیونکہ کوہان اور چکتی بعد ذبح حاصل ہوسکتی ہے اور خفیف اور موہوم مصالح کا اعتبار نہیں۔ اسی حکم ممانعت میں ہے قصائیوں کا وہ فعل کہ محض کھال کی بہت قلیل مقدار بڑھانے کیلئے اوپر سے ذبح شروع کر کے رگوں تک لاتے ہیں تو رگوں کے کٹنے کے قبل جتنی دور سے

کھال قطع کی ہے وہ تعذیب بلاضرورت ہے۔ گو اس سے لحم میں حرمت نہ آئے گی۔ کیونکہ قبل ذبح کوئی عضو یا کھال منفصل نہیں ہوگئی اور مراد اس حدیث میں زندہ بہیمہ سے غیر مذبوح ہے۔ پس اگر جانور کو ذبح کر دیا اور ہنوز اس کی جان نہیں نکلی کہ اس حالت میں اس کا کوئی عضو علیحدہ کر دیا یا کہ سر ہی جدا کر دیا تو اگرچہ یہ فعل درست نہیں مگر وہ عضو یا سر حلال رہے گا۔ گو ظاہراً اس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ عضو زندہ جانور سے جدا کیا گیا ہے۔ مگر مذبوح کو شرع نے زندہ نہیں قرار دیا۔ اس لئے اس کو مذبوح کا عضو کہیں گے زندہ کا عضو نہ کہیں گے۔ (صرح به في "الدر المختار" و "ورد المحتار" ص ۳۰۲) طالب علموں کو بالخصوص یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حدیث نہم کے ذیل میں جو مسئلہ سر کا بیان ہوا ہے یہاں اس کی تحقیق ہوگئی۔

ترجمہ حدیث یازدہم: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہائم میں لڑائی کرانے سے منع فرمایا ہے۔ روایت کیا اس کو ترمذی وابوداؤد نے۔

فائدہ: مرغ بازی اور بٹیر بازی اور مینڈھے لڑانا اسی طرح کسی جانور کو لڑانا سب اس میں داخل ہے اور سب حرام ہے کہ خواہ مخواہ ان کو تکلیف دینا ہے اور اسی حکم میں ہے گاڑی بانوں کا بیلوں کو بھگانا کہ وہ بھی ہانپ جاتے ہیں اور بعض اوقات سواریوں کے بھی چوٹ لگ جاتی ہے اور بجز تفاخر اور مقابلہ کے اس میں کوئی مصلحت نہیں۔ اور گھوڑ دوڑ وغیرہ جبکہ اس میں قمار نہ ہو اس سے مستثنیٰ ہے کہ ان کی مشاقی میں مصلحت ہے۔

ترجمہ حدیث دوازدہم: زید بن خالد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرغ کو برا مت کہو کہ وہ نماز کیلئے جگاتا ہے۔ روایت کیا اس کو ابوداؤد نے۔

فائدہ: آگے حدیث بست ویکم و بست و دوم میں یہ نہی عام ہے تمام غیر موذی

جانوروں کو اور تمام حالات کو۔ پس مجموعہ احادیث سے ثابت ہوا کہ ایسے جانوروں کا ایک حق یہ بھی ہے۔ اب غضب ہے کہ جانور سے تجاوز کر کے اس کے بائع ہی کو گالیاں دیتے ہیں۔ جیسا بیلوں کو کہتے ہیں کہ تیرے بیچنے والے کی یوں توں۔ یہ فعل اور زیادہ حرام ہے۔ وتخصیص غیر المؤذی لحدیث (لعن اللہ العقرب)

ترجمہ حدیث سیز دہم: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار جانوروں کے قتل سے منع فرمایا۔ چیونٹی اور شہد کی مکھی اور ہدہد اور لٹورا۔ روایت کیا اس کو ابوداؤد اور دارمی نے۔

فائدہ: چار کی تخصیص تمثیلاً ہے۔ مراد یہ ہے کہ جس کا نہ تو کھانا مقصود ہے اور نہ وہ موذی ہے اس کا قتل کرنا عبث اتلاف ہے جان کا۔ حدیث نہم کے ذیل میں بھی یہ مضمون گزرا ہے۔ اشتراک علت سے یہ صورت بھی اس نہی میں داخل ہے جو کہ بعض سنگ دلوں کی عادت ہے کہ ہاتھ میں بندوق لئے جاتے ہیں۔

آپ کو بندوق خالی کرنا ہے کوئی جانور سامنے آ گیا پس بلاوجہ اس پر داغ دی اور وہ بے چارہ بزبان حال یہ کہتا ہوا اور تڑپتا ہوا عدم کو سدھارا۔

لکھ کر ہمارا نام زمین پرُ مٹا دیا ان کا تو کھیل' خاک میں ہم کو ملا دیا

یا ہاتھ میں بید ہلاتے ہوئے جا رہے ہیں۔ کوئی کتا بلی سامنے پڑ گیا۔ پس بلاوجہ اس کے ایک رسید کر دی اور وہ غریب ٹائیں ٹائیں کر کے رہ گیا مگر

بترس از آہ مظلوماں کہ ہنگام دعا کردن اجابت از درحق بہر استقبال می آید

ترجمہ حدیث چہاردہم: عبدالرحمٰن بن عثمان سے روایت ہے کہ ایک طبیب نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈک کے بارہ میں سوال کیا جس کو وہ دوا میں شامل کرے گا۔ سو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس کے قتل کو منع فرمایا۔ روایت کیا اس کو ابوداؤد نے اور حاشیہ میں ''مرقات'' سے یہ لکھا ہے کہ نسائی کی روایت میں ابن عمر رضی اللہ عنہما

سے مرفوعاً روایت ہے کہ مینڈک کو قتل مت کرو کیونکہ ان کی آواز تسبیح ہے۔

فائدہ: دوا کیلئے حرام جانور کا قتل جائز نہیں: اس کا مبنی وہی مضمون ہے جو حدیث نہم و سیز دہم کے تحت میں گزرا ہے اور نسائی کی روایت میں جو حکمت فرمائی ہے وہ مستقل مبنیٰ نہیں بلکہ مبنی مذکورہ کا ضمیمہ ہے۔ تقریر یہ ہے کہ یہ جانور بھی مثل دوسرے جانوروں کے ذاکر ہے تو اس کے قتل میں ذکر کا انقطاع ہے اور کوئی مصلحت و ضرورت ہے نہیں جس کیلئے اس انقطاع کو گوارا کیا جاتا اور دوا کی ضرورت اس لئے معتد بہ نہیں کہ تداوی بالحرام کی اجازت نہیں۔ جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے یا اگر اجازت ہے تو جو درجہ ضرورت کا اس اجازت کیلئے شرط ہے۔ یعنی اس کا شدید ہونا اور دوسری دوا کا نافع نہ ہونا یہ شرط مفقود ہوگی۔ جیسا متاخرین کا فتویٰ ہے۔ پس یہ قتل بے ضرورت رہے گا۔

ترجمہ حدیث پانزدہم: سعد بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ کھوپڑی سے کسی جانور کا نکلنا کوئی چیز ہے (جو اعتقاد تھا اہل جاہلیت کا کہ جس مقتول مظلوم کا انتقام نہ لیا جائے اس کی کھوپڑی سے ایک جانور پیدا ہو کر چلا جاتا ہے کہ مجھ کو پانی دو) اور (نہ لازمی طور پر) بیماری لگنا کوئی چیز ہے اور نہ بدشگونی کوئی چیز ہے اور اگر (بالفرض) بدشگونی کوئی چیز ہوتی (فان بمعنی لو) تو گھر میں اور گھوڑے میں اور عورت میں ہوتی۔ روایت کیا اس کو ابوداؤد نے۔

فائدہ: کسی جانور کو منحوس سمجھنا اور کھلانے پلانے میں بے قدری: ترجمہ میں لفظ ''بالفرض'' اور عربی کا جملہ فان بمعنی لو لکھنے کی وجہ حاشیہ میں ''مرقات'' سے منقول ہے جو کہ اصل حدیث کے تحت میں مذکور ہے۔ جس کا یہی حاصل ہے اور اس کے اخیر میں ہے کہ مقصود اس سے بدشگونی کے وجود کی بطریق مبالغہ نفی کرنا ہے۔

فائدہ: اس حدیث سے ثابت ہوا کہ بعضے جانوروں کی نسبت جو مطلقاً مثل اُلّو وغیرہ کے یا خاص حالتوں میں مثل گھوڑے وغیرہ کے عوام کا اعتقاد ان کے منحوس ہونے

کا ہے محض غلط ہے تو حیوانات کے حقوق میں سے ایک یہ امر بھی ہوا کہ ان کو منحوس نہ سمجھے اور اس حق کی اضاعت سے اس کے دوسرے عملی حقوق بھی ضائع ہو جاتے ہیں کہ ان کی بے قدری کے سبب ان کے کھلانے پلانے میں کوتاہی و بے پروائی کی جاتی ہے۔

ترجمہ حدیث شانزدہم وہفدہم: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے (بے تکلف) اختلاط فرماتے تھے۔ یہاں تک کہ میرے ایک چھوٹے بھائی سے فرماتے کہ اے ابوعمیر! تمہارا لال کیا ہوا؟ اور اس کے پاس ایک لال تھا جس سے وہ کھیلا کرتا تھا اور وہ مر گیا تھا۔ روایت کیا اس کو بخاری و مسلم نے اور حاشیہ میں ''مرقات'' و''لمعات'' سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے بچہ کے طیور کے ساتھ کھیلنے کا مباح ہونا ثابت ہوتا ہے جبکہ اس کو تکلیف نہ دے (اس قید کی دلیل دوسری دلیلیں ہیں عام بھی کہ نصوص کلیہ ہیں نہی عن الایذاء کی اور خاص بھی کہ حدیث آئندہ ہے یعنی)

عامر رضی اللہ عنہ رامی سے روایت ہے کہ اس حالت میں کہ ہم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھے۔ اچانک ایک شخص آیا جس پر ایک کمبلی تھی اور اس کے ہاتھ میں کوئی چیز تھی جس کو اس نے لپیٹ رکھا تھا۔ اس نے کہا یا رسول اللہ! میں درختوں کے ایک جھنڈ میں گزرا تھا میں نے وہاں کسی پرندے کے بچوں کی آواز سنی میں نے ان بچوں کو لے لیا اور ان کو اپنی کملی میں رکھ لیا۔ پھر ان کی ماں آئی پس میرے سر پر چکر کاٹنے لگی میں نے اس کے سامنے ان بچوں کو کھول دیا۔ وہ ان پر گر پڑی۔ میں نے ان سب کو اپنی کملی میں لپیٹ لیا اور وہ سب میرے پاس ہیں۔ آپ نے فرمایا ان کو رکھ دے۔ وہ شخص راوی ہے کہ میں نے ان سب کو رکھ دیا اور ان کی ماں نے ان کا ساتھ نہ چھوڑا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ ان بچوں کی ماں کی محبت سے جو اس کو بچوں کے ساتھ ہے تعجب کرتے ہو۔ قسم ہے اس ذات کی جس نے

مجھ کو حق دے کر بھیجا ہے! واقعی حق تعالیٰ اپنے بندوں پر اس سے بھی زیادہ رحیم ہے جس قدر یہ بچوں کی ماں اپنے بچوں پر۔

(پھر آپ نے حکم دیا کہ) ان کو واپس لے جا یہاں تک کہ جہاں سے لیا ہے وہاں ہی رکھ آ اور ماں بھی ان کے ساتھ رہے۔ چنانچہ وہ شخص ان کو لے کر واپس چلا گیا۔ روایت کیا اس کو ابوداؤد نے (اور ایک روایت میں ہے کہ ایک ایسے ہی موقع پر آپ نے زجر کے لہجہ میں فرمایا تھا من فجع هذه یعنی اس ماں کو کس نے دردمند کیا ہے۔ اس کی سند حدیث بست وہشتم میں آتی ہے اور اس میں بھی ردوا ولدها الیها آیا ہے۔

فائدہ: جانوروں کے بچے نکال کر لانا یا جانوروں کو پنجرہ میں بند رکھنا: اس سے معلوم ہوا کہ کسی جانور کو دردناک کرنا بلاضرورت قابل زجر اور ممنوع ہے اور حدیث متن میں بھی امر کا صیغہ وارد ہے کہ ان کو واپس لے جا کر رکھ دے۔ ظاہراً امر کا وجوب ہے مگر یہ کہ کوئی اس سے صارف ہوا اور یہاں کوئی صارف نہیں اور لال پالنے کی حدیث کے صارف ہونے پر عنقریب کلام آتا ہے اور اکثر وہ پرندے جو پنجرہ میں رکھے جاتے ہیں چونکہ وہ اصل سے بھی متوحش ہوتے ہیں اور پالنے کے بعد بھی متوحش رہتے ہیں اس توحش کے سبب ضرور اس حبس سے وہ دردناک ہوتے ہیں۔

اسی طرح جب ان کو بچپن میں نکال کر لاتے ہیں جیسے طوطے کے بچوں کو بکثرت پکڑنے کی عادت ہے۔ یہ بھی اور ان کے ماں باپ بھی دردمند ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ فعل واجب المنع ہوگا۔ چنانچہ ''درمختار'' کے اس قول کے تحت میں جس میں دل بہلانے کیلئے کبوتروں کے پالنے کی اجازت اور اڑانے کی ممانعت مذکور ہے۔ علامہ شامی نے نقل فرمایا ہے ''مجتبی'' میں ہے کہ گھر میں پرندے اور مرغی رکھنے کا کچھ ڈر نہیں۔ لیکن ان کو کھانے پینے کو دیتا رہے اور ''قنیہ'' میں ہے کہ بلبل کو پنجرے کے اندر محبوس کر لیا اور اس کو کھلاتا پلاتا بھی رہا تب بھی جائز نہیں اور غالباً حبس فی القفس کی

کراہت اس لئے ہے کہ وہ قید اور تعذیب ہے اور دوسرے طریقے پالنے کے ایسے نہیں اور اسی سے تطبیق ہوگئی جس جواز وعدم جواز میں (۳۹۶'۳۹۵/۵)

اس میں تصریح ہے کہ پالنے کے جس طریق میں جانور کو تنگ دلی اور پریشانی ہو اس طریق سے پالنا درست نہیں۔ پس طیور وغیرہ میں بعضے تو مانوس ہوجاتے ہیں جیسے کبوتر اور تیتر اور مرغی ان کا پالنا تو کچھ حرج نہیں اور بعضے مانوس نہیں ہوتے۔ پس اگر ان کو آزادی کے ساتھ رکھا جائے جیسے سرکاری عجائب خانے میں بڑا میدان لوہے کے جال سے گھیر دیا جاتا ہے اور کھانے پینے کا پورا انتظام ہے۔

اس طرح بھی حرج نہیں اور اگر پنجرہ وغیرہ میں ان کو مقید کیا جائے جیسے عام عادت ہے یہ درست نہیں اور لال پالنا جو اوپر مذکور ہے یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پالنے کے وقت اطلاع نہیں ہوئی اور یا انہوں نے پنجرہ میں بند نہ کیا ہوگا اور اس سے وہ مضمون بھی معلوم ہوگیا کہ یہ حدیث وجوب سے صارف نہیں ہوسکتی۔ جب ایسے جانور کا پنجرہ میں رکھنا درست نہیں گو کھانے وپینے کا بھی انتظام رکھے تو اگر اس کا انتظام بھی نہ رکھے تو دو وبال ہوں گے اور اگر اس کو دھوپ وبارش میں سے بھی نہ اٹھائے تو تین وبال ہیں۔ شیر وغیرہ کو کٹ گھر میں رکھنا بھی ایسا ہی ہے۔

ترجمہ حدیث ہشد ہم: یعلی بن مرہ ثقفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے تین واقعے عجیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دیکھے (ان میں سے ایک یہ ہے کہ) ہم آپ کے ہمراہ چلے جارہے تھے کہ اچانک ہمارا گزر ایک اونٹ پر ہوا جس پر (آب پاشی کیلئے) آب کشی کی جاتی تھی۔ جب اونٹ نے آپ کو دیکھا تو بلبلانے لگا اور اپنی گردن کا اگلا حصہ جھکا دیا۔ (یہ شکل ہے نیاز مندی کی) آپ اس کے پاس کھڑے ہوگئے اور فرمایا کہ اس اونٹ کا مالک کہاں ہے؟ وہ حاضر ہوا۔ آپ نے فرمایا کہ میرے ہاتھ اس کو بیچ ڈال۔ اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! نہیں بلکہ ہم یہ آپ کو

ہبہ کرتے ہیں اور یہ ایسے گھرانے والوں کا ہے کہ بجز اس کے ان کے پاس کوئی ذریعہ معیشت نہیں۔ آپ نے فرمایا سو اگر اس کا یہ قصہ ہے جو تو نے ذکر کیا تو (ہم اس کو لیتے نہیں لیکن) اس نے کام زیادہ لینے کی اور خوراک کم دینے کی شکایت کی ہے سو اس کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو۔ الحدیث روایت کیا اس کو "شرح السنہ" میں۔

فائدہ: جانوروں سے کام لینے والے اس میں بہت ہی مبتلا ہیں۔ ہل چلانے والے یکہ گاڑی ہانکنے والے وغیرہ۔ "درمختار" میں بیل اور گدھے سے کام لینے میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ بدون مشقت اور مارنے کے اور وجہ میں یہ لکھا ہے کہ اس لئے کہ جانور پر ظلم کرنا ذمی پر ظلم کرنے سے اشد ہے اور ذمی پر ظلم کرنا مسلمان پر ظلم کرنے سے اشد ہے الخ۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان پر ظلم کرنا جس کی وعیدیں حدیثوں میں سخت سخت آئی ہیں۔ جس قدر سخت ہے جانور پر ظلم کرنا اس سے دوحصہ زیادہ سخت ہے اور وہ "رد المحتار" میں اس قول کے تحت میں کہ اس کی طاقت سے زیادہ اس پر بوجھ نہ رکھے اور اس کے منہ اور اس کے سر پر تو بالاجماع نہ مارے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بالکل نہ مارے۔ اگرچہ اس کی ملک ہو۔ پھر شرارت پر تادیباً بقدر ضرورت مارنے کی اجازت لکھی ہے۔ (۳۹۶/۵) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ محض تیز دوڑانے کیلئے مارنا ہرگز جائز نہیں۔

ترجمہ حدیث نوزدہم: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک بدچلن عورت کی مغفرت ہوگئی جس کا گزر ایک کتے پر ہوا تھا جو ایک کنویں کے کنارے زبان لٹکائے ہوئے تھا۔ پیاس سے قریب بہلاکت تھا۔ پس اس نے (براہ ترحم اپنا چرمی موزہ اتارا اور اس کو اپنی اوڑھنی سے باندھا اور اس کیلئے پانی نکالا (اور پلایا) سو اس کے سبب سے اس کی مغفرت ہوگئی۔ عرض کیا گیا کہ کیا بہائم (کے کھلانے پلانے) میں بھی اجر ہے؟ آپ نے فرمایا ہر ذی حیات (کی خدمت) میں اجر ہے۔ روایت کیا اس کو بخاری و مسلم نے۔

فائدہ: جن جانوروں کا قتل واجب ہے جیسے سانپ وغیرہ وہ اس سے خارج ہیں مگر ترسانا ان کو درست نہیں اور اس سے کوئی شخص کتے پالنے پر استدلال نہ کرے۔ پالنا اور چیز ہے اور حاجت کے وقت اس کی امداد اور چیز ہے اور دیکھئے اس کتے سے اس نے کوئی کام نہیں لیا تو جو جانور کام دیتے ہیں ان کا تو اور زیادہ حق ہوگا۔

ترجمہ حدیث بستم: حضرت ابن عمر وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عورت کو ایک بلی کے سبب عذاب ہوا تھا کہ اس نے اس کو پکڑ کر رکھا تھا۔ یہاں تک کہ وہ بھوک سے مرگئی سو نہ تو اس کو کچھ کھانے کو دیتی تھی اور نہ اس کو چھوڑتی تھی کہ حشرات الارض سے اپنی غذا حاصل کرتی۔ روایت کیا اس کو بخاری ومسلم نے۔

فائدہ: ردالمحتار میں ہے کہ جو بلی ایذا پہنچائے اس کو ضرب شدید نہ پہنچائی جائے بلکہ اس کو تیز چھری سے ذبح کرڈالیں (۳۸۳/۵) لوگ جانوروں کے ستانے کی کچھ پرواہی نہیں کرتے۔ اور نسائی کی روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے دوزخ میں ایک عورت کو دیکھا جس کو ایک بلی کے معاملہ میں اس طرح عذاب ہورہا تھا وہ بلی اس کو نوچتی تھی جبکہ وہ عورت سامنے آتی تھی اور جب وہ پشت کرتی تھی تو وہ بلی اس کے سرین کو نوچتی تھی۔ (الحدیث (۲۱۸/۱) باب صلاۃ الکسوف)

ترجمہ حدیث بست ویکم: ابی جری جابر بن سلیم رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث طویل میں روایت ہے کہ میں نے عرض کیا کہ کچھ وصیت فرمائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کو برامت کہنا۔ وہ کہتے ہیں میں نے اس کے بعد کسی کو برا نہیں کہا۔ نہ آزاد کو نہ غلام کو نہ اونٹ کو نہ بکری کو الحدیث روایت کیا اس کو ابوداؤد نے۔

فائدہ: بُرا کہنے میں گالیاں دینا اور منحوس کہنا سب داخل ہوگیا۔ حدیث نمبر ۱۲، ۱۵ میں تفصیل ملاحظہ ہو۔

ترجمہ حدیث بست و دوم: ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہوا کو لعنت کی۔ آپ نے فرمایا کہ ہَوا کو لعنت مت کرو۔ کیونکہ وہ تو مامور ہے اور جو شخص ایسی شے پر لعنت کرے جو اس کی اہل نہ ہو تو وہ لعنت اسی شخص پر لوٹتی ہے۔ روایت کیا اس کو ترمذی نے۔

فائدہ: اس چیز کے عموم میں جانور بھی داخل ہیں۔

ترجمہ حدیث بست وسوم و بست و چہارم: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑوں میں شکال کو پسند نہ فرماتے تھے اور وہ یہ ہے کہ اس کے داہنے پاؤں اور بائیں ہاتھ میں یا داہنے ہاتھ اور بائیں پاؤں میں سفیدی ہو۔ روایت کیا اس کو مسلم نے۔ ''لمعات'' میں ہے کہ ممکن ہے کہ تجربہ سے اس جنس میں نجابت نہ ہوتی ہو اور اس ممکن کی تعیین وقوع اس سے ہوگئی کہ حدیثوں میں نحوست کی نفی مصرح ہے (مطلب یہ کہ یہ صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقع بھی یہی ہے۔ پس یہ وجہ متعین ہوگئی صرف احتمال و امکان ہی نہ رہا اور دلیل اس وجہ کی متعین ہونے کی وہ حدیثیں ہیں جن میں نحوست کی نفی آئی ہے۔ پس نحوست اس کی وجہ نہیں اور کوئی وجہ محتمل نہ تھی۔ جب ایک منفی ہے دوسری متعین ہوگئی) اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گھوڑوں میں مبارکی سرخ رنگ میں ہے۔ روایت کیا اس کو ترمذی نے۔

فائدہ: برکت کا ثبوت تو اشیا میں ہے مگر نحوست کا نہیں۔

ترجمہ حدیث بست و پنجم و بست و ششم: عتبہ بن عبد سلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ گھوڑوں کی پیشانی کے بال اور ایال اور دم مت کاٹا کرو کہ دم تو اس کی مورچھل ہیں اور ان کی ایال گرمی کا سامان ہے اور پیشانی کے بالوں میں خیر متعلق ہے۔ روایت کیا اس کو ابوداؤد

نے اورابی وہب جشمی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گھوڑے اپنے ہاں باندھا کرو اوران کے موئے پیشانی اور پٹھے پر ہاتھ پھیرا کرو (کہ اس میں ان کی قدر کا اظہار ہے اور نیز اس شفقت سے اس میں راحت ونشاط کا اثر پیدا ہوتا ہے) روایت کیا اس کو ابوداؤد اور مسلم نے۔

فائدہ: اس حدیث سے چند امور مستفاد ہوئے:

(۱) جانور کے بچوں کو پکڑنے کی اجازت نہیں کہ وہ خود بھی پریشان ہوتے ہیں، جیسا حدیث ہفدہم کے ذیل میں اس کی تفصیل گذری ہے، اوراُن کے ماں باپ بھی پریشان ہوتے ہیں، جس کی بنا پر اس حدیث میں یہ حکم فرمایا کہ بچوں کو واپس کردو۔ پس اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس کی اجازت نہیں۔

(۲) جانور کو آگ سے جلانا جائز نہیں اگرچہ وہ موذی ہو۔ اس میں وہ داغ دینا بھی آ گیا جس کا تحمل نہ ہو اور دوسرے طریقے بھی آ گئے، جیسے کھٹملوں پر گرم پانی چھوڑنا، بھڑوں کا چھتہ جب کہ دوسری تدبیر بھی ممکن ہو جلانا، یا پکے پانی میں کسی زندہ جانور کا روغن نکالنے کے لئے ڈال دینا جیسا طبیب لوگ بتلاتے ہیں، جس سے ''مصنفہ مولوی محمد مصطفیٰ صاحب میں کافی بحث ہے اوراُس رسالہ میں تداوی بالحرام کی خوب بچ کی ہے اور فقہاء نے جو مصلحت علاج یا علامت داغ لگانے کی اجازت دی ہے کمافی ردالمحتار (۵/۳۸۳) وہ مقید ہے تحمل کے ساتھ اور سنداس کے جواز کی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سعد بن معاذ کے زخم پر داغ دینا ہے۔ اسی طرح اگر موذی جانور کے دفع کی کوئی سبیل نہ ہو تو آگ کی تدبیر کی اجازت ہے، جیسے غنیم کی مدافعت کیلئے بندوق سے کام لینا کہ وہ بھی احراق ہے۔ اس احراق کا جواز ''درمختار مع ردالمحتار'' (۳/۳۴۴)

ترجمہ حدیث بست ونہم: ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو شراب پر اوراُس کے پینے والے پر اوراُس کے پلانے والے پر۔ الحدیث روایت کیا اس کو ابوداؤد نے۔

فائدہ: پلانا اپنے اطلاق سے عام ہے جانور کے پلانے کو بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جانور کو کوئی حرام چیز کھلانا جائز نہیں، جیسے بعض لوگ تقویت کیلئے واہی تباہی چیزیں مرغ وغیرہ کو کھلا کر پھر اُس کو ذبح کر کے خود کھاتے ہیں۔ ''درمختار'' میں تصریح ہے: وحرم الانتسفاع بھا. ولو لسقی دواب او لطین او نظر للتلھی او فی دواء: الخ، پس متن کی روایت تو طلق ہے، صرف بعض مشائخ کا قول شامی نے نقل کیا ہے: قال بعض المشائخ: لوقاد الدابة الی الخمر لاباس به، ولو نقل الی الدابة یکرہ۔ (۵/۴۴۴) مگر متن کو ترجیح ہوتی ہے۔ ہاں اگر نجس چیز کہیں رکھی ہو اور جانور کھانے لگے، اس کو روکنا واجب نہیں، نہ یہ کہ قصداً اس کے کھلانے کا اہتمام کرے۔

ترجمہ حدیث سی ام: ایک انصاری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ (قیامت کے روز) اپنی مخلوق میں یعنی جن و انسان و بہائم میں فیصلہ فرما دے گا اور بدلہ دلوادے گا۔ اُس روز بے سینگ والے جانور کو سینگ والے جانور سے (جس نے اس کو دنیا میں ناحق مارا ہوگا) یہاں تک کہ جب کسی جانور کا دوسرے جانور سے کوئی مطالبہ نہ رہے گا۔ اللہ تعالیٰ ان کو حکم دے گا کہ سب مٹی ہو جاؤ۔ اس وقت (یہ منظر دیکھ کر) کافر کہے گا۔ کاش! میں مٹی ہی ہو جاتا (تو جانوروں کی طرح عذاب ابدی سے بچتا)۔ (تفسیر ابن جریر)

فائدہ: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جانور پر ظلم کرنا اس قدر سخت بات ہے کہ اگر اس پر دوسرا جانور بھی ظلم کرے جو کہ شرعاً مکلف نہیں۔ قیامت میں اس کا بدلہ بھی لیا جائے گا تو اگر آدمی ظلم کرے گا جو کہ شرعاً مکلف ہے اس سے کیوں کر بدلہ نہ لیا جائے گا۔ یہ کل تیس حدیثیں ہیں جن پر اس وقت جلدی میں اختصار کیلئے اکتفا کیا گیا جس کے دل میں خدا تعالیٰ کا خوف ہو ضروری احکام معلوم ہونے کیلئے اور ترغیب و ترہیب کیلئے کافی ہیں۔ اگر کسی کو تفصیل کی توفیق ہو تو زیادہ نفع کی امید ہے۔

کتبہ اشرف علی ۱۸ رجب ۱۳۳۵ھ

رَافِعُ الضِنْك
عن منافع البنك

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مَوْلَانَا مُحَمَّدْ اَشْرَفْ عَلِی التّھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں بنک کے سود کی تحقیق
اور اس کا شرعی حکم درج ہے

رافع الضنک عن منافع البنک

تنبیہ: از حضرت حکیم الامت دام ظلہم العالی۔ یہ رسالہ بنک وغیرہ سے سود لینے کے مسئلہ میں میری آخری تحقیق ہے، اگر کوئی تحریر میری اس کے خلاف دیکھی جاوے وہ سب اس سے منسوخ (یعنی مرجوع عنہ) ہے۔ اشرف علی

سوال: علماء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے سوالات ذیل ہیں، ان کے جوابات بحوالۂ اسناد تحریر فرمائے جائیں؟ سونگ بینک اور بنگال بینک اور لندن بینک کہ جس کی شاخیں اکثر مقامات پر ہندوستان میں ہیں کہ جو خالص گورنمنٹ انگلشیہ کے سرمایہ سے ہیں، اس میں روپیہ داخل کر کے اس کا سود لینا شرعاً جائز ہے یا نہیں، آمدنی وقف کا ایسے بنکوں میں یا ایسے قرضوں میں صرف کر کے اس کا سود مصارف وقف میں صرف کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں، بینوا توجروا،

الجواب: اولاً چند اصول بطور مقدمات کے ممہد کرتا ہوں، پھر جواب عرض کروں گا۔

مقدمہ اولیٰ

جو مسئلہ ہمارے اصحاب میں مختلف فیہ ہو اس کی قواعد ترجیح میں بعد تطبیق بین الاقوال المختلفہ یہ فیصلہ ہے کہ جو شخص قوت دلیل کو سمجھ سکتا ہے، وہ اس قول کو لے جو دلیلا اقویٰ ہو، فی مقدمۃ درالمختار رسم المفتی ان ما اتفق علیہ اصحابنا فی الروایات الظاهرة یفتی به قطعا ھ اختلف فیما اختلفوا فیه والاصح کما فی السراجیة وغیرها انه یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم بقول الثالث ثم بقول زفروالحسن بن زیاد وصحح فی

الحاوی القدسی قوة المدرک فی ردالمحتار قوة المدرک ای الدلیل وبه عبر فی الحاوی قال والذی یظهر فی التوفیق ای بین مافی الحاوی وما فی السراجیة ان من کان لهٗ قوة ادراک بقوة المدرک یفتی بالقول القوی المدرک والافالترتیب اقول یدل علیه قول السراجیة والاوّل اصح اذالم یکن المفتی مجتهداً فهو صریح فی ان المجتهد یعنی من کان اهلا للنظر فے الدلیل یتبع من الاقوال ماکان اقویٰ دلیلا دالا اتباع الترتیب السابق وعن هذا تراهم قدیر جحون قول بعض اصحابه علی قوله کما رجعوا قول زفروحده فی سبع عشرة مسئلة فتتبع ما رجحوه لافهم اهل النظر فی الدیل.

مقدمۂ ثانیہ

مسئلہ ربوا بین المسلم والحربی مختلف فیہ ہے امام صاحب اور امام محمد چند قیود کے ساتھ جواز کی طرف گئے ہیں: اور ابو یوسف اور ائمۂ ثلاثہ عدم جواز کی طرف، فے الدر المختار باب الربوا، ولا بین حربی ومسلم مستامن ولو بعقد فاسد او قمار ثمه لان ماله ثمه مباح فیحل برضاه مطلقا بلاعذر خلافا للثانی والثلاثة وحکم من اسلم فے دارالحرب ولم یهاجر کحربی فللمسلم الربا معه خلافا لهما الیٰ قوله قلت ومنه یعلم حکم من اسلما ثم ولم یها جرافی ردالمحتار احترز بالحربی عن المسلم الاصلی والذمی وکذا عن المسلم الحربی اذا هاجر الینا ثم عاد الیهم فانه لیس للمسلم ان یرابی معه اتفاقا کما یذکره الشارح.

مقدمہ ثالثہ

اعانت علی المعصیت معصیت ہے۔

قال الله تعالیٰ. تعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان

مقدمہ رابعہ

اگر کسی کا قول یا فعل دوسرے کیلئے سبب وقوع فی المعصیت کا ہو جاوے اور وہ حد ضرورت تک نہ پہنچا ہو، تو اس کا ترک اس پر واجب ہے، فروع کثیرہ فقہیہ اس اصل پر مبنی ہیں۔

مقدمہ خامسہ کا تتمہ للرابعہ

مواقع تہمت و بدنامی سے بچنا ضروریات سے ہے۔

مقدمہ سادسہ: اسباب نہی کے مختلف و متعدد ہو سکتے ہیں، تو ایک کے رفع سے باقی کا رفع لازم نہیں آتا، وھذا ظاھر

مقدمہ سابعہ

کسی کے فتویٰ جواز کے بعد اس فعل کو ترک کرنا صاحب فتویٰ کی مخالفت نہیں ہے، البتہ فتویٰ وجوب کے بعد اس فعل کو ترک کرنا یا فتویٰ حرمت کے بعد اس فعل کا ارتکاب کرنا یہ بیشک مخالفت ہے۔ بعد تمہید ان مقدمات کے اب جواب عرض کرتا ہوں کہ مقدمہ ثانیہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور قائلین بالجواز کے نزدیک بھی اس میں اتنی قیود ہیں۔

نمبر (۱) وہ محل دارالحرب ہو، نمبر (۲) معاملہ ربوا کا حربی سے ہو۔

نمبر (۳) مسلم اصلی سے نہ ہو، اور نہ ذمی سے ہو، اور مسلم اصلی وہ ہے جو دارالحرب میں آنے کے قبل اسلام لایا ہو خود یا تبعاً للآباء، نمبر (۴) معاملہ کرنے والا وہ مسلم ہو جو دارالاسلام سے دارالحرب میں امن لے کر آیا ہو، یا وہ مسلم ہو جو دارالحرب ہی میں اسلام لایا ہو وہ مسلم اصلی نہ ہو جو خود دارالحرب میں رہتا ہو، اس قید رابع کی تصریح کہیں نظر سے نہیں گزری مگر اس قاعدہ کی تصریح ہے کہ روایات فقہیہ کے مفاہیم حجت ہیں، اس بنا پر اوپر کی روایات سے یہ قید لازم ہے، اس کے بعد جو دونوں قولوں کے دلائل میں نظر کی گئی تو ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل قوی ہیں۔

چنانچہ مفصلاً رسالہ تحذیر الاخوان میں ذکر کیا گیا ہے، ان میں سے صرف ایک دلیل اس وقت ذکر کرتا ہوں۔ آیات تحریم ربوا میں ارشاد ہے۔

یایها الذین امنوا اتقوا الله وذروا مابقی من الربوا ان کنتم مومنین اور ظاہر ہے کہ اس بقیہ ربوا کا معاملہ جس وقت ہوا ہے لینے والے دینے والے سب حربی تھے، تو تحریم کے بعد اگر حربی سے ایسا معاملہ جائز ہوتا تو تحریم کے قبل تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوتا۔ اور وہ رقم حلال ہوتی، تو اس کا ترک کرنا کیوں فرض ہوتا، اور یہ نص قطعی ہے ثبوتاً بھی دلالۃً بھی، اور طرفین کی دلیل یا خبر واحد ہے یا قیاس جو کہ ظنی ہیں، اور قطعی کی تقدیم کا وجوب ظنی پر اجماع ہے گو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ پر سے اعتراض اس طرح مدفوع ہوسکتا ہے کہ اس قطعی میں سے بعض افراد مخصوص ہوجانے سے دلالۃً ظنی ہوگیا، لیکن یہ عذر گو دافع اعتراض ہوسکتا ہے مگر نافع قوت دلیل نہیں ہوسکتا یہ تو اس دلیل میں ثبوتاً کلام ہے اور دلالۃً یہ احتمال ہے کہ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں **لا ربوا بین المسلم والحربی**، اس میں احتمال یہ ہے کہ یہ نفی نہی کے لئے ہو۔

جیسا قرآن مجید میں **لا رفث ولا فسوق ولا جد ال فی الحج** میں بعینہ یہی معنی ہیں، چونکہ حربی کے مال کے غیر معصوم ہونے سے شبہ اس کے جواز کا ہوسکتا تھا، حضور نے اس جواز کی نفی فرمادی ہو، چنانچہ خود کتب فقہیہ میں اس قسم کی عبارت اس معنی میں وارد ہے، **ففی الدر المختار عقیب الروایات المذکورة فلو هاجر الینا ثم عاد الیهم فلا ربوا اتفاقاً جوهره فی رد المحتار ای لایجوز الربوا معه فهو نفی بمعنی النهی کما فی قوله فلا رفث ولا فسوق فافهم**، جب ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا قوی ہونا ثابت ہوگیا، تو اس پر عمل ہوگا، جیسا مقدمہ اولیٰ میں ذکر کیا گیا تو اس قول پر اب اس کے متعلق سب سوالوں کا جواب یہ ہے کہ **لایجوز** اور اگر علی سبیل التنز ل امام صاحب ہی کے قول کو لیا جاوے تب بھی وہ مقید ہے، قیود، مذکورہ کے ساتھ اور ان میں حسب ذیل کلام ہے۔

نمبر (۱) ہندوستان کو بہت علماء نے دارالاسلام کہا ہے، دلیل اس قول کی رسالہ تحذیر الاخوان میں مذکور ہے۔ نمبر (۲و۳) دارالحرب ہونے کی تقدیر پر بھی بہت سے لوگ غیر حربی سے معاملہ کرتے ہیں یعنی مسلم اصلی سے یا ان غیر مسلموں سے جو دارالاسلام ہونے کے وقت سے ذمی چلے آرہے ہیں۔

نمبر (۴) اس سے بھی قطع نظر کر کے جو مسلمان یہ معاملہ کرتے ہیں وہ یہاں ہی رہتے ہیں کسی دارالاسلام سے یہاں نہیں آئے اس میں بنک سے معاملہ کرنے والے بھی داخل ہیں کہ یہ قید چہارم ان میں نہیں پائی جاتی تو اس بناء پر خود امام صاحب کے قول پر بھی یہ معاملہ جائز نہ ہوا، اور اگر ان قیود سے کلاً یا بعضاً قطع نظر بھی کر لی جاوے تب بھی بنک کے معاملہ میں یہ تفصیل ہوگی کہ جس بنک میں روپیہ داخل کیا ہے آیا وہ علی الاطلاق سرمایہ اور سود کا ذمہ دار ہے خواہ اس کو نفع ہو یا نقصان یا ایسا نہیں بلکہ نقصان ہونے سے حصہ داروں پر بھی وہ نقصان ڈالا جاتا ہے، اگر صورت ثانیہ ہے تو اس کی حقیقت شرکت ہے قرض نہیں، اور ایک شریک یا اس کے ملازمین دوسرے شریک کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل کا فعل شرعاً مؤکل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور بنک والے جیسا حصہ داروں کو سود دیتے ہیں اسی طرح دوسرے قرض خواہوں سے سود لیتے ہیں، اور ان قرض خواہوں میں کوئی قید اسلام اصلی یا غیر اصلی یا کفر کی نہیں، پس وکالت کے واسطے سے گویا اس حصہ دار نے مطلقاً مسلمانوں سے بھی سود لیا جو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور پہلی صورت میں یہ محذور تو لازم نہیں آیا کیونکہ یہ بنک والوں کے ذمہ قرض اور ان کی ملک ہوگیا، لیکن دوسرا یہ محذور ضرور لازم آیا کہ اس شخص نے ایسے لوگوں کو قرض دیا جو اس سے ربوٰا کا نفع حاصل کریں گے تو یہ ان کی اعانت ہوئی، معصیت پر جو کہ مقدمۂ ثالثہ کی رو سے معصیت ہے، پھر اس قول کے لینے سے اس وقت جو مفاسد اعتقادیہ و عملیہ شائع ہوتے ہیں مشاہدہ ہیں کہ عوام سب قیود سے قطع نظر کر کے ان صورتوں کے مرتکب ہونے لگے ہیں جو بالاجماع ناجائز ہیں اس لئے

کسی کو اس قول پر عمل کرنے کی اجازت نہ ہوگی، جیسا کہ مقدمہ رابعہ میں مذکور ہوا، پھر یہ بھی مشاہدہ ہے کہ کفار کی زبانوں پر عموماً مسلمان اور جہلاء کی زبانوں پر خصوصاً علماء سخت بدنام ہوئے ہیں کہ ان لوگوں نے سود کو حلال کر دیا، اور تفصیل و تقید کو کون ذکر کرتا ہے اس تہمت سے بچنا بھی واجب ہے اور وہ موقوف ہے اس قول کے ترک پر جیسا کہ مقدمہ خامسہ میں مذکور ہوا، اب یہاں سے یہ دو شبہے بھی زائل ہو گئے کہ اگر ہم سب قیود کی رعایت کر لیں تو اجازت ہونا چاہئے، یا یہ کہ اس قول کے ترک سے امام صاحب کی مخالفت لازم آتی ہے، جواب اول کا یہ ہے کہ قیود کی رعایت سے غایت مافی الباب یہ لازم آیا کہ ایک سبب نہی کا مرتفع ہو گیا، مگر اس سے دوسرے اسباب نہی کا ارتفاع لازم نہیں آیا جن کا ذکر مقدمہ ثالثہ ورابعہ و خامسہ میں ہے، اور نہی کے لئے ایک سبب کافی ہے، پس نہی باقی رہی جیسا کہ مقدمہ سادسہ میں مذکور ہوا۔ اور دوسرے کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے اس کو واجب نہیں فرمایا کہ اسکا ترک مخالفت سمجھا جاوے جیسا کہ مقدمہ سابعہ میں مذکور ہے، اور چونکہ یہ جواب اس باب میں بفضلہٖ تعالیٰ جامع مانع واقع ہو گیا کہ اگر مستقلاً شائع ہو تو ان شاء اللہ تعالیٰ نافع ہو اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس کا ایک لقب بھی رکھ دیا جاوے، چنانچہ رافع الضنک بمعنی (الضیق) عن منافع البنک تجویز کرتا ہوں۔

لسبع عشرین من ربیع الاول ۱۳۴۴ھ (تتمہ خامسہ ص ۴۰۳)

❁❁❁

القصص السنی
فی
حکم حصص کمپنی

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ
مولانا محمد اشرف علی التھانوی
نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

تجارتی کمپنیوں کے حصص (شیئر) کے بارے میں حضرت رحمہ اللہ کے پاس اکثر سوالات آیا کرتے تھے۔ ان سوالات کے جواب میں حضرت رحمہ اللہ نے ان حصص کو خریدنے اور بیچنے کا شرعی حکم تحریر فرمایا ہے۔

القصص السنی فی حکم حصص کمپنی

بعد الحمد والصلوٰۃ میرے پاس ایک مقام سے کمپنی ہائے متعارفہ تجارت کے حصوں کے متعلق جن کو عرف میں شیئر کہتے ہیں سوال آیا، چونکہ سوال میں ان کی مفصل حقیقت نہ لکھی تھی اس لئے میں نے ضروری تنقیح کے ساتھ واپس کردیا۔ پھر خیال آیا کہ ایسی کمپنیوں کی مختلف صورتوں کے متعلق ایسے سوال اکثر آتے رہتے ہیں ان کے ضروری جوابوں کو بہ شکل ایک رسالہ کے ایک جگہ جمع کردینا اہل معاملہ کیلئے تحقیق حکم میں مفید ہوگا، اس لئے اس رسالہ کی ایک فصل میں کثیر الوقوع صورتوں میں سے ایک ایک صورت کا حکم لکھ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے اور اپنے پرانے فتاویٰ میں سرسری مطالعہ سے اگر کوئی جزو اس مجموعہ کے مناسب نظر پڑ گیا اس کو بھی بہ شکل فصول اس کا ضمیمہ بنادیا جاوے گا۔

فصل اوّل

سوال: جس اَمر کے متعلق میں نے (سابق میں) استفسار کیا تھا (اور آپ نے اس میں تنقیحات کی تھیں) اس کی صورت یہ ہے کہ جس قدر بینک ہیں سب کی صورت تقریباً ایک ہی ہے۔ جو حسب ذیل ہے۔

ایک شخص کچھ کاروبار کرنا چاہتا ہے۔ اور ایک دکان کی شکل قائم کرتا ہے لیکن اس دکان میں سب نقد ہوتا ہے، یعنی نقد ہی سے نقد کمانا چاہتا ہے اور اس کا اعلان کرتا ہے اس کے کچھ ممبر مخلوق کے اطمینان کے لئے بنالیتا ہے، لوگوں کو اس اَمر کی طرف ترغیب دلاتا ہے کہ ہمارے یہاں روپیہ جمع کرو، اور (جس کو حاجت ہو) ہم سے قرض (بھی) لو، جس کو قرض دیا جاتا ہے اس سے سود لیا جاتا ہے، اور جو شخص رقم جمع کرتا ہے

اس کو بھی سود دیتا ہے رقم مجتمعہ پر کم سود دیتا ہے اور جو رقم بطور قرض دیتا ہے اس پر زیادہ سود لیتا ہے اس میں کوئی قید نہیں، قرض لینے والا اور رقم جمع کرنے والا خواہ کسی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں، یہ بینک عموماً غیر مذہب کی کمپنیوں کے ہوتے ہیں، ایسے بینک میں رقم جمع کرنا اور اس کا سود لینا جائز ہے یا نہیں، اگر سود نہ لیا جائے تو وہ کمپنی والے جو یقیناً عیسائی یا یہودی یا ہندو ہیں اس سود کے مالک بن جاتے ہیں، اور بعض بینک والے اس رقم کو اپنے مذاہب مذکورہ کی اشاعت میں دے دیتے ہیں۔ اگر رقم جمع نہ کی جائے اور اپنے گھر میں محفوظ رکھیں تو سرقہ وغیرہ کا ظن غالب ہے، ایسی صورت میں رقم بینک میں جمع کرنا جائز ہے یا کیا، اور اس سود کو لیا جائے یا نہیں، سود لے کر کیا کیا جائے، آیا اپنے ذاتی مصارف میں لاسکتا ہے یا نہیں، یا فقراء مساکین کو تقسیم کیا جائے، ایسی تقسیم پر کوئی ثواب ملے گا یا نہیں؟

الجواب: واقعات اور احکام میں غور کرنے سے حقیقت اس معاملہ میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ ایسے بینک میں روپیہ جمع کرتے ہیں وہ اس دکاندار کے شریک یعنی بینک کے حصہ دار نہیں بلکہ اس دکاندار کو وہ قرض دیتے ہیں اور وہ ان کو اس قرض پر سود دیتا ہے تو یہ رقوم کے جمع کرنے کی حقیقت ہے، باقی جو لوگ اس بینک سے روپیہ لے کر اس کو سود دیتے ہیں۔ اس کا قرض ہونا تو بالکل ظاہر ہے، پس اگر یہ دکاندار مسلمان ہے خواہ ایک ہو یا جماعت ہو گو ایسا عادۃً غیر واقع یا کم واقع ہو تب تو رقم جمع کرنے کا حکم ظاہر ہے، کہ مالکانِ رقوم مسلمانوں سے سود لیتے ہیں، اور اگر یہ دکاندار حربی ہے (اور اسلامی ریاستوں کے باشندے غیر مسلم حربی نہیں ہیں) تو یہ سود لینا حربی سے ہے، جس کا مختلف فیہ ہونا مشہور ہے، یہ تو ایک جزو پر کلام ہوا باقی دوسرا جزو سو حقیقت تو اس کی اُوپر مذکور ہو چکی، کہ مستقرضین بینک سے روپیہ لے کر سود دیتے ہیں۔ اور حکم میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مقرض اور مستقرض دونوں مسلمان ہیں تو حکم ظاہر ہے، کہ ایک مسلمان اخذ ربوا کا مرتکب ہوا دوسرا اعطاء ربوا کا اور اگر دونوں حربی ہیں تو مستفتی کو اس

کا حکم پوچھنا ہی مقصود نہیں، اور اگر مقرض مسلمان ہے اور مستقرض حربی تو اس میں وہی ربوائی دارالحرب کا مسئلہ جاری ہوگا جو اُوپر مذکور ہوا اور اگر مقرض حربی ہے اور مستقرض مسلمان تو حسب تصریح فقہاء گو اخذ ربوا من الحربی میں تو گنجائش ہے، ولو مع الاختلاف، مگر اعطاء ربوا للحربی میں گنجائش نہیں، اور جن صورتوں میں مع الاختلاف اخذ میں گنجائش ہے، ترک سے اخذ بہتر ہے اور گو مجوزین نے اس کے مصارف میں کوئی قید نہیں لگائی، لیکن احوط یہ ہے کہ فقراء اور مساکین پر صرف کردے اور نیت میں بھی احوط یہ ہے کہ ثواب کا قصد نہ کرے، صرف اخراج عن الملک کا قصد کرے پھر مالکِ ثواب کو اختیار ہے خواہ ثواب بھی دے دے، کیونکہ ہر ثواب قصد پر موقوف نہیں، باقی سرقہ کے غالب ظن کا دعویٰ محض وہم ہے، ہزاروں سرمایہ دار بینک میں جمع کرنا پسند نہیں کرتے اپنے ہی گھر رکھتے ہیں اور کیا ایسے بینک میں دیوالہ نکلنے کا احتمال نہیں، اور کیا جائز تجارت کی کمپنیاں نہیں؟ فقط (النور رجب ۱۳۵۹ھ، ص ۷)

فصل ثانی

اس میں سہارن پور کی ایک بجلی کی کمپنی کے واقعات ہیں، جو میرے استدعا پر ایک دوست نے لکھ کر بھیجے جس میں میرے بعض سوالات کے جواب بھی ہیں، وہ تحریر ذیل میں درج ہے:

''سیدی ومولائی دام مجدکم، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

والانامہ صادر ہوا، قبل اس کے کہ سوالات کا جواب عرض کروں، کمپنی کی ہیئت ترکیبی کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں، جس سے جوابات پر زیادہ وضاحت ہونے کی اُمید ہے، قانون کمپنی کے موافق دس یا دس سے زیادہ اشخاص کچھ روپیہ اپنے پاس سے فراہم کر کے کمپنی کا کوئی نام تجویز کرتے ہیں اور کمپنی کے مقاصد واغراض تحریر کر کے اس نام سے اور ان اغراض کے لئے رجسٹری کراتے ہیں، رجسٹری کراتے وقت ان کو اختیار ہے کہ جس قدر سرمایہ کے لئے چاہے رجسٹری کرالیں، اور جو جو سامان ان کو بنانا ہے، فروخت کرنا ہے، وہ تحریر میں پیش کردیں، فرض کیجئے کہ ایک لاکھ روپیہ

کے سرمایہ کے لئے اور بجلی اور دیگر اشیاء کے لئے رجسٹری کرائی، اس وقت تھوڑا سا روپیہ کافی ہے، جس پر کام کرنے کا سرٹیفکیٹ مل جاتا ہے، مثلاً ایک لاکھ تک کے سرمایہ سے کام کرنے والوں کو دس ہزار روپیہ فراہم کرلینے پر کام کرنے کا سرٹیفکیٹ مل جاوے گا اور وہ لوگ جنہوں نے روپیہ فراہم کر کے رجسٹری کرائی کمپنی کو ترقی دینے والے کہلاتے ہیں، اب یہ لوگ ایک لاکھ روپے کے ایک ہزار حصص فی حصہ سو روپیہ قائم کرتے ہیں، اور حصص فروخت کرنا شروع کرتے ہیں ان کو اختیار ہے کہ پورے ایک ہزار حصص فروخت کردیں، یا صرف پانچ سو حصص فروخت کر کے اپنا کام شروع کریں۔ اور بقیہ حصص فروخت کرنا بند کردیں اور ایک کام کے ساتھ اگر پھر ان کو دوسرا کام جاری کرنا ہو جس کی اجازت شروع میں حاصل کرلی گئی تھی تو بقیہ حصص میں سے جس قدر حصص چاہیں فروخت کر کے دوسرا کام جاری کریں اس تحریر سے حضرت اقدس کے پہلے سوال کا جواب آگیا، یہ ضروری نہیں ہے کہ اوّل کل حصص فروخت کر کے تب کام شروع کریں، اگر کام میں صرف پچاس ہزار روپے صرف آویں اور حصص اس سے زیادہ فروخت ہوجاویں تو زائد روپیہ بیکار پڑا رہے گا۔ اس کو بینک میں جمع کرکے بہت کم سود ملے گا اور منافع ان کو بھی تقسیم ہوگا تو حصہ داران کو منافع کم ملے گا۔

دوسرا سوال: بجلی کی طاقت کے متعلق میں یہ نہیں عرض کرسکتا کہ وہ کوئی مادّہ ہے، برقی قوت کی تعداد کس قدر ہے، اس کیلئے حساب ضرور ہے جیسے یہ کہا جاوے کہ انجن میں دس گھوڑوں کی طاقت ہے، ایک معیار مقررہ سے اس کی قوت کا اندازہ کیا جاتا ہے۔

تیسرا سوال: جو لوگ بجلی کی طاقت کمپنی سے لیتے ہیں وہ جملہ سامان اپنے صرف سے اپنے گھر میں لگاتے ہیں اور قمقمہ وغیرہ جہاں ان کو ضرورت ہو لگا لیتے ہیں، کمپنی سے بجلی کی طاقت لیتے ہیں، اور اس بات کے لئے ایک ماہ میں کس قدر بجلی کی طاقت ایک گھر میں صرف آئی ایک آلہ ہے جس کو کمپنی قیمت سے دیتی ہے، اور یا بازار سے خریدا جاوے، اور اس کی جانچ بجلی کمپنی کا انجینئر کرے گا، کہ صحیح ہے یا نہیں، اس سے

یہ معلوم ہو جاوے گا کہ کل طاقت کس قدر صرف میں آئی، اور اسی حساب سے قیمت مقررہ یعنی 8 فی یونٹ جو ایک معیار خاص قوت کے لئے مقرر ہے وصول کر لی جاوے گی۔

زکوٰۃ کے متعلق التماس ذیل ہے

جو منافع حصہ دار کو ملا اس کا تعین تو ظاہر ہے جو رقم زائد بطور پس انداز کمپنی کے پاس رہتی ہے وہ ہر حصہ دار معلوم کر سکتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ کل حصص کس قدر فروخت ہوئے جس سے پس انداز روپے میں اپنا حصہ قائم کر سکتا ہے۔

اب سوال متعلق سود ہے

کوئی کمپنی اس وقت ایسی نہیں کہ جس کو سود لینا دینا نہ پڑے اگر کسی جگہ سے کسی وقت کمپنی قرضہ لے گی سود دینا پڑے گا، اور بعض وقت اپنے روپے پر جو کسی کی طرف واجب ہو تو سود لیتی ہے اس سے کسی کمپنی کو مفر نہیں۔

تحریر ایک مولوی صاحب کی بتائید بعض اجزاء سوال

کمپنی کے حصوں کے متعلق میں نے ایک بہت معتبر اور واقف کار صاحب سے جو معلومات حاصل کیے تو انہوں نے کہا کہ صرف یہی نہیں کہ کوئی چھوٹی بڑی کمپنی ایسی نہیں جو سودی کاروبار نہ کرتی ہو، بلکہ بلا اس کے چل ہی نہیں سکتی، مثلاً قانون کی رُو سے اپنا کچھ فی صدی سرمایہ آفات ارضی وسماوی کے لئے بینک میں سود پر محفوظ رکھنا پڑتا ہے، اسی طرح ہر کمپنی کا جتنا روپیہ ہوتا ہے اس سے بہت زیادہ اس کے کاروبار میں لگا کے رکھنا پڑتا ہے، جس کا معاملہ بینک سے ہوتا ہے اور وہ سود لیتا ہے اس کے علاوہ کوئی حصہ دار اپنے حصہ کا روپیہ واپس نہیں لے سکتا، البتہ بازار میں اپنے حصہ کو کم یا زیادہ پر جیسا نرخ ہو فروخت کر سکتا ہے، اس میں تو غالباً کوئی شرعی قباحت نہیں۔

الجواب بتحقیق حکم

حقیقت اس معاملہ کی شرکت ہے یعنی متعدد حصہ دار اپنا سرمایہ جمع کر کے تجارت

کرتے ہیں، اور جو اس سے نفع ہوتا ہے وہ باہم تقسیم کر لیتے ہیں، اور تحریر بالا میں جو یہ عبارت ہے کہ یہ لوگ ایک لاکھ روپے کے ایک ہزار حصے، فی حصہ سو روپے قائم کرتے ہیں، اور حصص فروخت کرنا شروع کرتے ہیں، الخ اس کو اصطلاحاً فروخت کرنا کہا جاتا ہے، ورنہ در حقیقت شرکت ہے، اور کارکنانِ کمپنی تمام کاروبار میں ان حصہ داروں کے وکیل ہیں اور اس شرکت کے دو جز ہیں، ایک جز یہ کہ جو اعیان و سامان اس کارخانہ میں موجود ہوتے رہتے ہیں، ہر شریک بواسطۂ کارکنان کمپنی کے حصہ رسد اس سامان کا مالک ہو جاتا ہے، یعنی مثلاً اگر کسی نے سو روپے داخل کیے تو گویا سامانِ موجودہ کا ہزاروں حصہ خرید لیا، دوسرا جزو یہ کہ آگے جو کاروبار میں نفع ہوگا وہ حصہ رسد ہر شریک کی ملک ہوگا، اور اگر اس حصہ کے داخل کرنے کے بعد کچھ سامان خریدا گیا۔

اسی نسبت سے یہ حصہ دار مذکور اس کا بھی مالک ہوتا رہے گا حتیٰ کہ سب شرکاء تمام سامان کے برابر کے مالک ہوتے رہیں گے، اور جو اُوپر کہا گیا ہے کہ ہر شریک بواسطہ کارکنانِ کمپنی کے حصہ رسد اس سامان کے مالک ہوتا جاتا ہے الخ اس میں یہ تفصیل ہے کہ جو چیز حصہ داخل کرنے کے بعد خریدی جاوے گی، اس میں تو وہ کارکنان حصہ دار کے وکیل ہوں گے، اور جو سامان قبل سے موجود ہے اس میں وہ کارکنان خود بائع اور حصہ دار مشتری ہوگا، اور یہ بیع تعاطی ہوگی، جس میں بائع ثمن پر بلا واسطہ قابض ہوگیا، اور مشتری مبیع پر بواسطہ بائع کے کہ وہ اس کا وکیل بھی ہے قابض ہوگیا۔

اس (سوال ہذا سے قبل جو سوال آیا ہے اس میں یہ عبارت تھی اور سوال ہذا میں بھی یہی مضمون اس عبارت میں مذکورہ ہے حصص فروخت کرنا شروع کرتے ہیں ۱۲) واقعہ میں صرف ایک جزو سمجھ میں نہیں آیا، جو اس عبارت میں مذکور ہے، اور ڈائریکٹران جس قدر روپیہ کی ضرورت سمجھیں اسی حد تک حصے فروخت کرکے سرمایہ فراہم کرتے ہیں اھ۔ غالباً مراد یہ ہے کہ اس کمپنی کے جاری کرنے کے لئے جتنے روپے کی ضرورت سمجھتے ہیں مثلاً ایک لاکھ روپیہ اس کا اعلان کرتے، اور جو شخص اس کمپنی میں

شریک ہونا چاہیں وہ اس کمپنی میں روپیہ داخل کرتے ہیں، اس روپیہ کو داخل کرنے کو خریداری حصہ سے اور کارکنان کمپنی کے اس داخلہ کے منظور کر لینے کو فروخت حصہ سے تعبیر کیا ہے، پس حاصل یہ کہ عام لوگ اس کمپنی میں شرکت کرتے ہیں، حتیٰ کہ وہ ایک لاکھ روپیہ مثلاً جمع ہو جاتا ہے، پھر اس کے بعد کاروبار جاری ہو جاتا ہے، جس کی تفصیل بعد کی عبارت میں آخر تک ہے۔

اب اس کا حکم لکھا جاتا ہے کہ حقیقتِ شرعیہ اس معاملہ کی شرکت (بعضے جملے بظاہر مکرر آگئے ہیں، مگر سیاق کی وجہ سے جو کہ مقصود ہیں وہ لائے گئے ہیں ۱۲) ہے یعنی روپیہ داخل کرنے والے اس تجارت کے شرکاء ہیں اور کارکنان کمپنی تمام کاروبار میں اُن کے وکیل ہیں، اور چونکہ یہ تجارت یعنی بجلی تیار کر کے اہل حاجت کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے اس کا نفع وغیرہ بھی حلال ہے، رہا وہ اَمر خلاف شرع جو اخیر میں لکھا ہے اس عبارت میں کہ بعض اوقات قرضہ الی تولہ وصول کرتی ہے، سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو اس نے تو کارکنانِ کمپنی کو ان دواَمر کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لئے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

اور جن کو اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کر دیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا، مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی، یہ کلام تو منسوب ہونے نہ ہونے میں ہے، لیکن یہ سوال اب بھی باقی ہے کہ کمپنی جو سود وصول کرے گی حصہ داروں پر وہ بھی تو تقسیم ہوگا تو سود سے یہ حصہ دار منتفع ہوئے سو اس میں کئی حالتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس کا وقوع لازم تو ہے نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ کمپنی کا کسی کے ذمہ قرضہ ہی نہ ہو، اس لئے سود لینے کی نوبت ہی نہ آئے، اور اصل صورت تجارت کمپنی کی حلال تھی، تو شک سے حرمت کا حکم نہ کریں گے، اور تفتیش ایسے امور میں واجب نہیں، نہ تفتیش سے ہر شخص کو اس جزء کا وقوع یا عدم وقوع معلوم ہو سکتا ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ کمپنی نے یہ سود غیر مسلم سے لیا ہے، تو اس میں ربوا من

الحربی کا مسئلہ جاری ہوگا، جس کا مختلف فیہ ہونا معلوم ہے۔ اس لئے مبتلا کو اس میں تنگی نہ ہوگی، اور جو سود کمپنی نے دیا ہے اس میں شرکاء کا سود سے انتفاع محتمل ہی نہیں، یہ تو تحریر پیش کردہ کا جواب ہوگیا۔

اب بعض چیزیں اس کے متعلق قابل تحقیق رہ گئیں ان کو بھی عرض کرتا ہوں، ایک یہ کہ بعضے شریک حصہ دار اپنا حصہ دوسروں کے ہاتھ فروخت کردیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس میں بدلین کا یداًبید تقابض نہیں ہوتا، صرف حساب میں بائع کا نام خارج ہوجاتا ہے، دوسرے بعض اوقات بلکہ اکثر اوقات بدلین کی مقدار برابر ہی نہیں ہوتی، مثلاً کسی کا حصہ سو روپے کا ہے وہ ایک سو دس میں فروخت کرتا ہے۔

سو یہاں تماثل وتساوی بھی نہیں، سو دوسرے محذور کا تو جواب ظاہر ہے، اس لئے کہ بائع دو چیزوں کا مالک ہے، ایک تو کھمبوں اور تاروں کا اور عمارت وغیرہ سامان کا، دوسرے کچھ روپے کا جو وہاں داخل ہے سو وہ ایک سو دس روپیہ کے عوض میں نہیں ہے، بلکہ کچھ سامان کے عوض میں ہے، کچھ روپے کے عوض میں، اور جس روپے کے عوض میں ہے وہ غالباً وعادةً اس کی مقدار ایک سو دس کی نہیں، اگر ایک روپیہ بھی کم ہو تو دوسرا محذور لازم نہیں، مثلاً وہاں اگر اس بائع کا ایک سو نو روپیہ ہو تو مشتری کے ایک سو دس روپے میں سے ایک سو نو تو اس ایک سو نو روپے کے مقابلہ میں ہوگیا اور ایک روپیہ دوسرے سامان کے عوض میں ہوگیا، رہا قصہ تقابض کا سو اس کا ایک حیلہ ہوسکتا ہے، وہ یہ کہ مشتری بائع سے یوں کہے کہ تمہارا جتنا روپیہ کمپنی میں ہے میں اپنے اس زرِ ثمن میں سے تم کو اس قدر دیتا ہوں، اور تم اس قرض کا حوالہ اس کمپنی پر کردو کہ اس سے وصول کرو یا کسی کام میں لگوادوں اور جو زرِ ثمن میں اس روپے سے کچھ زیادہ ہے، اس کے عوض تمہارے حصہ کا سامان از قبیل عروض خریدتا ہوں، اسی حیلہ سے وہ محذور بھی دفع ہوگیا، البتہ اس پر ایک سوال ہوگا کہ اس روپیہ کی مقدار تو معلوم نہیں جس کے عوض یہ قرض دیتا ہے تو مجہول کا قرض کیسا، اس کا حل منقول تو دیکھا نہیں لیکن قواعد ونظائر میں

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر جہالت مضر نہیں بلکہ صرف وہ جو مفضی الی النزاع ہو اور یہاں یہ احتمال نہیں، لہٰذا گنجائش ہو سکتی ہے۔

(۲) دوسرا اَمر قابل تحقیق یہ ہے کہ حصہ داروں کے ذمہ ان رقوم کی زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ سو زکوٰۃ کا وجوب تو ظاہر ہے لیکن اس تفصیل سے جو کہ سامان از قبیل نقد نہیں جیسے کھمبے وغیرہ ان پر زکوٰۃ نہیں، صرف نقد روپیہ پر زکوٰۃ ہے، جس کے دو حصے ہیں، ایک حصہ وہ جو اس شخص کو نفع میں ملا، دوسرا وہ جو کمپنی میں بچا لیا گیا، اس کی مقدار محاسبین کمپنی سے بہت آسانی سے معلوم ہو سکتی ہے۔

(۳) تیسرا اَمر یہ کہ بجلی کیا مال متقوم ہے جس کی بیع وشراء کی جاتی ہے، اس کے دو جواب ہیں، ایک وہ جو تکریر فصل ثانی نمبر ۳ میں آتا ہے، وہاں ملاحظہ کیا جاوے۔ دوسرا یہ کہ اس کو بیع وشراء مجازاً کہا جاتا ہے، اور حقیقت اس کی کرایہ ہے، یعنی روشنی کا انتظام واہتمام کر دو، اس کی اُجرت ملے گی، اور ظاہر ہے کہ اس اہتمام میں مشقت بھی ضروری ہے، قمقمہ لگانا، تار کا ملانا خاص پابندی سے روشنی کا پہنچانا وغیرہ وغیرہ رہا یہ شبہ کہ اجارہ تو محض منافع پر ہوتا ہے، اور یہاں ایک مادّہ بھی صرف کیا جاتا ہے، جو عین ہے، اگرچہ لطیف ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک کرایہ ہر چند کہ منافع پر ہوتا ہے، مگر تعامل کی وجہ سے بعض صورتوں میں منافع کے ساتھ عین بھی معقود علیہ کا جزو ہوتا ہے، جیسے رنگریز کا رنگ اس تاویل سے اس کی اجازت ہو سکتی ہے۔ فقط۔

تکریر الفصل الثانی

بعبارة اخریٰ استکتبة من بعض اعزتی اور دفیه من الروایات الکثیرة التی لم تکن فی جوابی۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین صورت ذیل میں کہ:

(۱) قانون کمپنی کے موافق دس یا دس سے زیادہ اشخاص کچھ روپیہ اپنے پاس سے فراہم کر کے کمپنی کا کوئی نام تجویز کرتے ہیں، اور کمپنی کے مقاصد واغراض تحریر کر کے اس

نام سے اُن اغراض کیلئے کمپنی کو رجسٹری کراتے ہیں، رجسٹری کے وقت اُن کو اختیار ہے کہ جس قدر سرمایہ کے لئے چاہیں رجسٹری کرالیں، اور جو سامان بھی اُن کو بنانا ہے فروخت کرنا ہے وہ تحریر میں پیش کردیں، اگر ایک لاکھ روپیہ سرمایہ کے لئے اور بجلی فروخت کرنے اور دیگر اشیاء کے لئے رجسٹری کرائی گئی، تو یہ ضرور نہیں کہ اسی وقت ایک لاکھ روپے موجود ہوں بلکہ اس وقت تھوڑا سا روپیہ فراہم ہونا بھی کافی ہے، جس پر کام کرنے کا سرٹیفکیٹ مل جاتا ہے، مثلاً ایک لاکھ روپے تک سے کام کرنے والوں کو دس ہزار روپیہ فراہم کرلینے پر کام کرنے کا سرٹیفکیٹ مل جاوے گا، اور یہ لوگ جنہوں نے اوّل روپیہ فراہم کرکے کمپنی کو رجسٹری کرایا ہے، کمپنی کو ترقی دینے والے کہلاتے ہیں" اب یہ لوگ ایک لاکھ روپیہ کے ایک ہزار حصص فی حصہ سو روپیہ (مثلاً) قائم کرتے ہیں، اور حصص فروخت کرنا شروع کرتے ہیں یہ ہے آج کل کمپنیوں کی ہیئت ترکیبی"۔

اس کے متعلق سوال یہ ہے کہ جو لوگ کمپنی کے شیئرز (حصص) خریدتے ہیں، شرعاً ان کی اس خریداری کی حقیقت کیا ہے؟

نیز یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ کمپنی قائم ہوجانے کے بعد جو لوگ اس کے حصص خریدتے ہیں، وہ اعیان ونقود دونوں میں شریک ہوتے ہیں، یعنی کمپنی میں اس وقت جو سامان از قسم مال تجارت اور اس کے لئے جس قدر عمارت ہے ہر خریدار اس میں بھی شریک ہے، اور جو نقد سرمایہ کمپنی کے پاس ہے اس میں بھی شریک ہے، غرض یہ شرکتِ اعیان میں بھی ہے اور نقود میں بھی یہ صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۲) جب کمپنی کے مقررہ حصص فروخت ہوجاتے ہیں تو آئندہ کے لئے حصص کی فروخت بند کردی جاتی ہے، اس وقت اگر کوئی کمپنی میں داخل ہونا چاہے تو وہ پہلے خریداروں میں سے کسی کا حصہ خرید لیتا ہے، یہ بیع وشراء صحیح ہے یا نہیں؟ کیونکہ اس وقت سارا معاملہ زبانی اور خط وکتابت سے طے ہوتا ہے، باہم تقابض طرفین سے نہیں ہوتا، اور چونکہ یہ شرکت نقد میں بھی ہے اور اعیان میں بھی، تو نقد میں کمی بیشی کا بھی احتمال ہے۔

(۳) ایک کمپنی گورنمنٹ سے بجلی خرید کر دوسروں کے ہاتھ فروخت کرتی ہے، یہ شراء و بیع درست ہے یا نہیں، اور اس کمپنی میں شرکت جائز ہے یا نہیں؟ کمپنی جس کے ہاتھ بجلی فروخت کرتی ہے، اس کے گھر میں ایک آلہ لگاتی ہے جس سے معلوم ہوتا رہتا ہے کہ اس شخص نے کتنی بجلی خرچ کی۔

(۴) عموماً سب کمپنیاں سود لیتی بھی ہیں اور دیتی بھی ہیں، اس صورت میں ہر شریک کے حصہ میں سودی روپیہ بھی آتا ہے تو شریک کو کمپنی سے اپنے حصے کا منافع لینا جس میں سودی رقم بھی شاید مخلوط ہو جائز ہے یا نہیں؟

(۵) کمپنی ہر حصہ دار کو پورا منافع نہیں دیتی، بلکہ ہر حصہ دار کی رقم منافع میں سے کچھ رقم پس انداز کرتی ہے، پس جو منافع حصہ دار کو ملا اس میں زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ اور جو رقم پس انداز ہوئی اس پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

الجواب واللہ الموفق للحق وَالصَّواب

(۱) بظاہر اس عقد کی حقیقت شرکت عنان ہے، کیونکہ جو لوگ کمپنی قائم کرتے ہیں وہ دوسروں کو شریک کرنے کے وقت خود کو بھی کمپنی کا ایک حصہ دار قرار دیتے اور اپنی عمارات مملوکہ متعلقہ کمپنی اور جملہ سامان و مال تجارت کو نقد کی طرف محمول کر لیتے ہیں، مثلاً ان لوگوں نے دس ہزار روپیہ کمپنی قائم کرنے کے عمارات وسامان وغیرہ میں لگایا تو وہ اپنے کو کمپنی کے سو حصوں کا حصہ دار ظاہر کریں گے۔ البتہ اس صورت میں کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالنقد نہ ہوگی، بلکہ بالعروض ہوگی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے:

فیجوز الشرکة والمضاربة بالعروض بجعل قیمتها وقت العقد راس المال عند احمد فی روایة و هو قول مالک وابن ابی لیلی کما ذکره الموفق فی المغنی (ص ۱۲۵، ج۵)

پس ابتلائے عام کی وجہ سے اس مسئلہ میں دیگر ائمہ کے قول پر فتویٰ دے کر شرکت

مذکورہ کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔

(۲) قال فی الدربیع البراء ات التی یکتبها الدیوان علی العمال ولا یصح بخلاف بیع حظوظ الائمة لان مال الوقف قائم ثمة (ای فی بیع حظوظ الائمة) ولا کذلک ھنا اشباہ و قنیة و مفادہ انه یجوز للمستحق بیع خبزہ قبل قبضه من المشرف (ای المباشر الذی یتولی قبض الخبز بخلال الجندی (لانه لا یستحق الا الا جروھو دین غیر عین ولا یجوز بیع الدین من غیر من ھو علیه ۱۲ ظ) اھ مع الشامیة (ص ۱۹، ج ۴)

وحاصله جواز بیع الحقوق الموجودة قبل القبض دون المعدومة، پس یہ صورت بھی بیع حظوظ کے مشابہ ہے، کیونکہ جو خریدار اپنا حصہ بیع کرتا ہے وہ معدوم یا غیر مملوک کی بیع نہیں کرتا، و فی الاشباہ بیع البراء ات التی یکتبها الدیوان علی العمال لا یصح (وسمیت براء ۃ لانه یبرء بدفع ما فیها، شامی) فاورادن ائمة بخارا جوز وابیع حظوظ الائمة ففرق بینهما بان مال الوقف قائمة ثمة ولا کذلک ھھنا کذا فی القنیة الخ ص ۱۹۹، و لم یتعقبه الحموی بشیء فلا یضرنا ما تعقبه به فی النھر کما فی الشامیة (ص ۱۹، ج ۴) لاسیما و فتوی ائمة بخارا مؤیدة بالاثر فقد اخرج البیھقی فی باب بیع الارزاق التی یخرجها السلطان قبل قبضها، من طریق سفیان عن معمر عن الزھری عن ابن عمرو زید ابن ثابت انهما کانا لا بریان بیع الرزق بأسا اھ (ص ۳۱۴، ج ۵)

اور ظاہر ہے کہ صورت مسؤلہ میں ایک شریک جو اپنا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیع کرتا ہے، یہ بیع حظوظ ائمہ کے مشابہ ہے، نہ بیع براءت کے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ بائع حصہ جس قدر نقد روپیہ خریدار حصہ سے لے رہا ہے، کمپنی میں اس کا نقد روپیہ اس مقدار سے کسی قدر کم ہو اور اکثر ایسا ہی ہوتا ہے کیونکہ خریداروں کی رقم

کا زیادہ حصہ مال تجارت لگ کر بصورت عروض منتقل ہوجاتا ہے، نقد کم ہوتا ہے۔

(۳) بظاہر یہ بیع وشراء محض روشنی کی نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہے جیسے کسی کی بوتل میں تیل بھر دیا جائے اور بجلی کا نظر نہ آنا اس کے جوہر نہ ہونے کو مستلزم نہیں کیونکہ بعض جواہر غیر مرئی بھی ہیں جیسے ہوا، البتہ بیع کے لئے مبیع کا مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے تو ہر شئے پر قبضہ اور قدرت تسلیم اس کے مناسب ہوا کرتی ہے، بجلی کا کرنٹ اور میٹر وغیرہ جو خریدار کے گھر میں لگایا جاتا ہے، یہ اس کے مناسب قبضہ اور تسلیم ہے اور آلہ سے اس بات کا اندازہ لگانا کہ اس شخص نے کتنی بجلی خرچ کی ہے اس کے جوہر موجود اور جسم ہونے کی دلیل ہے، پس یہ ایسا ہے جیسے کسی کے تکیہ یا موٹر سائیکل کے پہیہ میں ہوا بھر کر اُجرت لی جائے۔ **والبیع مبادلة مال بمال والمال ما هو مرغوب فیه ولا یخفی کون البرق والهواء مما یرغب فیه فکل منهما بعدالقدرة علیه والقبض مال کالماء فی القربة واللّٰه تعالٰی اعلم۔**

(۴) قال الموفق فی المغنی اذا اشتریٰ الوکیل لمؤکله شیئا باذنه انتقل الملک من البائع الی الموکل ولم یدخل فی ملک الوکیل و بهذا قال الشافعی وقال ابو حنیفة رحمه اللّٰه یدخل فی ملک الوکیل ثم ینتقل الی الموکل لان حقوق العقد تتعلق بالوکیل بدلیل انه لو اشتراه باکثر من ثمنه دخل فی ملکه ولم ینتقل الی الموکل، ویتفرع عن هذا ان المسلم لو وکل ذمیا فی شراء خمراو خنزیر فاشتراه له لم یصح الشراء وقال ابو حنیفة رحمه الله یصح ویقع للذمی لان الخمر مال لهم لانهم یتمولونها و یتبایعونها فصح توکیلهم فیها کسائر اموالهم اھ (ص ۲۶۳، ج۵) **و فیه ایضاً و لیس للمضارب ان یشتری خمرا اوخنزیرا سواء کانا مسلمین او کان احدهما مسلما والاٰخر ذمیا فان فعل فعلیه الضمان و بهذا قال الشافعی وقال ابو حنیفة ان**

کان العامل ذمیا صح شراء ہ للخمر و بیعه ایا ھالان الملک عندہ ینتقل الی الوکیل اھ (ص۱۶۲،ج) و فی المبسوط یکرہ للمسلم ان یدفع الی النصرانی مالا مضاربت و ھو جائز فی القضاء (ص۱۲۵، ج۲۲) و فیه ایضًا و ابو حنیفة یقول الذی ولی الصفقة ھو الوکیل والخمر مال متقوم فی حقه یملک ان یشتریھا لنفسه فیملک ان یشتریھا لغیرہ و ھذا لان الممتنع ھھنا بسبب الاسلام ھو العقد علی الخمر لا الملک فالمسلم من اھل ان یملک الخمر الا تری انه لو تخمر عصیر المسلم یبقی ملکاً له (ثم اذا تخلل جاز له بیعه واکله) اذا مات قریبه عن خمر یملکھا بالارث فان اعتبرنا جانب العقد فالعقد من اھله و ھو فی حقوق العقد کالعا قد لنفسه و ان اعتبرنا جانب الملک فالمسلم من اھل ملک الخمر فیصح التوکیل اھ(ص ۲۱۶، ج۱۲) فان قیل ذکر فی الھندیة فی باب المضاربة بین اھل الاسلام و اھل الکفر اذا دفع المسلم الی النصر انی مالا مضاربة بالنصف فھو جائزا لانه مکروہ فان اتجرفی الخمر والخنزیر فربح جاز علی المضاربة فی قول ابی حنیفة رحمة الله علیه و تنبغی للمسلم ان یتصدق بحصته من الربح و عندھما یجوز علی المضاربة و ان اربی فاشتری درھمین بدرھم کان البیع فاسد اولکن لایصیرضا منا لمال المضاربة والربح بینھما علی الشرط اھ(ص۲۰۲، ج ۵) قلنا قوله ینبغی للمسلم ان یتصدق بحصته محمول علی الورع کما ھوالظاھر وان حمل علی الوجوب فھو اذا کان قد اتجر فی الخمر والخنزیر ولم یتجر فی غیرھما والافحمله ما یسجیٔ فی الخلوط و قوله فی صورة ارباء الوکیل کان البیع فاسد الا یضرنا فان الوکیل

بالبیع کالعاقد لنفسه وفساد البیع فی حق الذمی لا یستلزم حرمة الربح علی المسلم فان تبدل الملک یدفع خبث الفساد واما علی قول من جوز الربا بین المسلم والکافر فی دارالحرب فالامر اوسع.

پس صورت مذکورہ میں مال مستفاد میں حُرمت نہ ہوگی، جب کہ کمپنی قائم کرنے والے کافر ہوں، البتہ کفار کی کمپنیوں میں شرکت خود مکروہ ہے، جیسا مبسوط کے قول سے معلوم ہوا، اگر مسلمانوں کی کمپنیاں بھی سودی لین دین کرتی ہوں جیسا آج کل غالب یہی ہے تو کفار کی کمپنیوں کی شرکت مسلم کمپنیوں کی شرکت سے اہون ہے"۔

"ولنذکر بعد ذلک حکم المال المختلط بالحرام والحلال" قال قاضی خان ان کان غالب مال المهدی من الحلال لاباس بان یقبل الهدیة ویاکل مالم یتبین عنده انه حرام لان اموال الناس لا تخلو عن قلیل حرام فیعتبر الغالب واذا مات عامل من عمال السلطان و او صی ان یعطی الحنطه للفقراء قالوا ان کان ما اخذه من اموال الناس مختلطا بما له لا باس به و ان کان غیر مختلط لا یجوز للفقراء ان یاخذوه اذا علموا انه مال الغیر و ان لم یعلم الأخذ انه من ماله او مال غیره فهو خلال حتی یتبین انه حرام و فیه ایضًا ان کان للسلطان مال ورثه عن اٰباء ہ یجوز اخذ جائزته فقیل له لو ان فقیرایاخذ جائزة السلطان مع علمه ان السلطان یاخذها غصبا ایحل له ذلک قال ان کان السلطان خلط الدراهم بعضها ببعض فانه لا باس به وان وضع عین الغصب من غیر خلط لم یجز اخذه قال الفقیه ابو اللیث هذاالجواب یستقیم علی قول ابی حنیفة لان عنده اذا غصب الدراهم من قوم و خلطه بعضها ببعض یملکها الغاصب اما علی قولهما لا یملکها و یکون علی ملک صاحبها اھ ملخصا (ص ۳۶۳، ۳۶۴، ج ۴)

فاذا خلط الوكيل دراهم الربوا بعضها ببعض الدراهم التى اخذها من حلال يجوز اخذ الربح منها لكون الخلط مستهلكاً عند الامام لا سيما اذا كان الوكيل كافرا، لا سيما والتقسيم مطهر عندنا كما اذا بال البقر فى الحنطة وقت الدياسة فاقتسمها المالك حل لكل واحد اكلها مع التيقن بكون الحنطة مختلطة بالطاهر والنجس ولكن القسمة اورثت احتمالاً فى حصة كل واحد من الشركاء فحكمنا بطهارة نصيب كل واحد منهم فكذا ههنا اذا ربى الوكيل بالتجارة وخلط الدراهم بعضها ببعض ثم قسمها على الشركاء يحكم بحل نصيب كل واحد منهم والله تعالىٰ اعلم، و اخرج البيهقى فى سننه فى باب كراهية مبايعة من اكثر ماله من الربا او ثمن المحرم من طريق شعبة عن مزاحم عن ربيع بن عبدالله ان سمع رجلاً سأل ابن عمران لى جارا ياكل الربا او قال خبيث الكسب وربما دهانى لطعامه افاجيبه قال نعم، و من طريق مسعر عن جواب التيمى عن الحارث بن سويد قال جاء رجل الىٰ عبدالله يعنى ابن مسعود فقال ان لى جارا ولا اعلم له شيئًا الا خبيثا او حراما و انه يدعونى فاخرج ان اتيه واتحرج ان لااتيه فقال أته اواجبه فانما وزره عليه قال البيهقى جواب التيمى غير قوى وهذا اذا لم يعلم ان الذى قدم اليه حرام فاذا علم حراما لم ياكله اھ (ص۳۳۵،ج۲) قلت جواب التيمى و ثقه ابن حبان و يعقوب بن سفيان كما فى التهذيب (ص۱۲۱،۱۲۲، ج۲)

(۵) مال تجارت پر زکوۃ ہے، جب کہ بقدر نصاب ہو، اور بجلی بھی مال ہے، جیسا مذکور ہوا۔ تو اس میں بھی بوقت تجارت زکوۃ ہے، اور جو نقد پس انداز ہو اس میں بھی زکوۃ ہے جب کہ بقدر نصاب ہو، اور حولانِ حول ہو گیا ہو، اور جو رقم منافع میں آتی ہے، اس پر بھی

زکوٰۃ ہے، جب کہ مال تجارت اور منافع کا مجموعہ بقدر نصاب ہو، یا خریدار کے پاس پہلے سے سونا یا چاندی یا نقد بقدر نصاب موجود ہو اور اثنائے حول میں یہ بھی اس کے ساتھ مل جائے تو مجموعہ پر سال تمام پر زکوٰۃ واجب ہوگی و لعل ہذا ظاہر واللہ تعالیٰ اعلم۔

حررہ الاحقر ظفر احمد عفا اللہ عنہ (۵ شوال المکرم ۱۳۵۵ھ)

تتمه من المجيب

على ماذكرنا من احكام الخلط قاعدة اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام ولكن صرح فى الاشباه بانه خرجت عن هذه القاعدة مسائل عشرة (۱) الأولىٰ من احد ابويه كتابى والأخر مجوسى فانه يحل نكاحه و ذبيحته و يجعل كتابيا و هى يقتضى ان يجعل مجوسيا وبه قال الشافعى ولكن اصحابنا تركوا ذلك نظراللصغير فان المجوسى شرمن الكتابى فلا يجعل الولد تابعا له (بل يتبع خير الابوين)

(۲) والثانية الاجتهاد فى الاوانى اذا كان بعضها طاهراوبعضها نجس والاقل نجس فالتحرى جائز. (۳) الثالثة الاجتهاد فى ثياب مختلطة بعضها نجس و بعضها طاهر جائز سواء كان الاكثر نجسا اولاوالفرق انه لا خلف لسترالعورة وللوضيع خلف و هو التيمم.

(۴) والرابعة لوسقى شاة خمرا ثم ذبحها من ساعته فانها تحل بلا كراهته و مقتضى القاعدة التحريم و كذا بو علفها علفها حرام لم يحرم لبنها ولحها (للاستهلاک).

(۵) الخامسة ان يكون الحرام ام مستهلكا فلوا كل المحرم شيئًا قد استهلک فيه الطيب فلا فدية (قلت و يدخل فيه مسئلة الخلط ايضافانه استهلاک عند الامام ولكنه ذكرها عليحدة ايضا فقال الثامنة اذا كان غالب مال المهدى حلالًا فلا باس بقبول هديته واكل

ماله مالم انه يتبين انه (اى المهدى اسم مفعول) من حرام و ان كان غالب ماله الحرام لا يقبلها ولا ياكل الا اذا قال انه حلال ورثه اواستقرضهٔ و عن الامام ان المبتلى بطعام السلطان والظلمة يتحرى فان وقع فى قلبه حله قبل و اكل والالا لقوله عليه الصلوة والسلام استفت قلبک والحديث العاشرة قال فى قنية من الكراهة غلب على ظنه ان اكثر بياعات اهل السوق لا تخلو عن الفساد فان كان الغالب هو الحرام تنزه عن شراء ه ولكن مع هذا لواشتراه يطيب له اھ قال الحموى ووجهه ان كون الغالب فى السوق الحرام لا يستلزم كون المشترى حراما لجواز كونه من الحلال المغلوب والاصل الحل اھ (ص ۹۱،۹۲) فلما ثبت خروج هذه المسائل عن القاعدة فلا اشكال والله اعلم ۔

يقول اشرف على ان هذا التوسع كله فى امثال هذه المعاملات لمن ابتلى بها او اضطر اليها و اما غيره فالتوقى الورع فقط المنتصف شوال ۱۳۵۵ھ

فصل ثالث

اس میں ایک کپڑے کی خالص مسلمانوں کی کمپنی کے قواعد اور احکام ہیں (قواعد ضروریہ) یہ قواعد کمپنی کے مینجنگ ڈائریکٹر کی تحریر سے معلوم ہوئے ہیں اور انہوں نے اس کا قصد ظاہر کیا ہے، کہ کمپنی کے قواعد جو انگریزی میں ہیں، اور جس کا صرف ایک نسخہ رہ گیا ہے اس کا ترجمہ کر کے شائع کیا جائے اس کو دیکھ کر اگر ضرورت ہوئی اس فصل میں اضافہ کر دیا جائے گا، جو قواعد اس وقت معلوم ہوئے ہیں، وہ نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) مینجنگ ڈائریکٹر کو پورا اختیار ہے کہ کمپنی کے مفاد کے لئے جو اُمور ضروری ہیں ان کو عمل میں لائے اس میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ کمپنی کے روپے کو مناسب طور اور نفع کے لئے کہیں اور لگائے اور کمپنی کی طرف سے لین دین کرے (بلاسودی)۔

(۲) کمپنی کا تمام روپیہ حسب ضرورت بینک میں رکھنا ناگزیر ہے تا کہ آسانی سے

دوسری جگہ روپیہ بھیجا جاسکے۔(۳) حسابات سال میں ایک بار ہوں گے، اور منافع فی صدی جو ڈائریکٹروں نے طے کیا ہو تمام حصہ داروں کو تقسیم کیا جائے گا۔

(۴)۔زکوٰۃ سال پورے ہونے پر جو اپریل میں ختم ہوگا، ادا کی جائیگی۔ان شاءاللہ تعالیٰ۔

(۵) اگر کوئی حصہ دار اپنا روپیہ وصول کرنا چاہے، تو اس کی یہ صورت ہے، کہ دوسرا اسی رقم کا حصہ دار تلاش کیا جائے وہ ان حصص کو خرید لے، پھر کمپنی نئے حصہ دار سے روپیہ وصول کر کے پُرانے حصہ دار کو ادا کر دے، تلاش خریدار اور رجسٹروں کی درستی وغیرہ کا معاوضہ کچھ فی صدی لے کر باقی روپیہ پہلے حصہ دار کو ادا کیا جاسکتا ہے، اور یہ تبادلہ اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک کہ ڈائریکٹروں کی رضامندی نہ ہو، ڈائریکٹروں کی اجازت کے بعد ہر حصہ کی تبدیلی پر صرف ایک روپیہ فیس عائد کی جائے گی۔

(احکام مبنیہ بر قواعد مذکورہ نمبر وار) ان اُمور اور تصرفات کے جواز و عدم جواز کے موافق احکام جاری ہوں گے، اور یہ ظاہر ہے کہ جو لوگ بعد میں شریک ہوں گے ان کی شرکت میں ایک بدل عروض ہوں گے، سو اس کی تحقیق تکریر فصل ثانی میں گذر چکی ہے اور بلا سودی کی قید سے یہ کمپنی دوسری اکثر کمپنیوں سے اقرب الی الخیر ہوگئی۔

(۲) بینک کے معاملات میں علماء کا اختلاف مشہور ہے اور فصل ثانی میں مذکور۔

(۳) اگر نفع کی مقدار معین ہوتی تو وہ ربوا ہوتا۔اب اس میں کوئی شبہ نہیں۔

(۴) بلا قید یہ معمول جائز نہیں، البتہ اگر اس تفصیل سے قاعدہ مقرر کیا جائے تو جائز ہے کہ نابالغ کے حصہ کی زکوٰۃ تو کسی کی اجازت سے بھی جائز نہیں، اور بالغین میں جس کا حصہ نصاب سے کم ہو، یا حصہ دار اتنا مقروض ہو کہ منہائے قرض کے بعد اس کا حصہ نصاب سے کم رہ جائے۔اس کی زکوٰۃ اس کی اجازت سے جائز ہے، لیکن چونکہ ان لوگوں کے ذمہ واجب نہیں، لہٰذا ان کو اس عدم وجوب کی اطلاع کر دینی چاہئے، پھر اجازت دینے نہ دینے کا اُن کو اختیار ہے یا اگر کسی کے ذمہ واجب بھی ہے مگر وہ کمپنی کو ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتا، اس کے حصہ میں سے بھی دینا جائز نہیں، چونکہ اس

تفصیل پر عمل سخت دشوار ہے، لہٰذا زکوٰۃ کی اس دفعہ کو نکال ہی دینا مناسب ہے، نیز اس میں ایک اور فروگذاشت بھی ہے، وہ یہ کہ زکوٰۃ قمری سال کے حساب سے واجب ہوتی ہے، اور ان دونوں حسابوں میں ایک سال میں تقریباً دس روز کا فرق پڑتا ہے تو چھتیس سال میں ایک سال کا فرق ہوگا، تو اگر شمسی حساب سے ادا کرتا رہے تو چھتیس سال میں ایک سال کی زکوٰۃ اس کے ذمہ واجب رہ جائے گی، اور یہ اپنے کو سبکدوش سمجھے گا۔

(۵) اس مبادلہ کے احکام اور تصحیح کا طریق فصل دوم میں مفصلاً مذکور ہے، اور اس صورت میں جو رجسٹروں کی درستی وغیرہ کا کچھ معاوضہ مثلاً فی صدی ایک روپیہ یا کم زیادہ لیا جائے وہ اُجرت ہے اہل دفتر کی اس کا کچھ حرج نہیں، اور احقر کے نزدیک منی آرڈر کی فیس بھی اسی توجیہ سے جائز ہوسکتی ہے۔

"**هذا ما حضر في هذا الحين، و في كل امر به نستعين**"۔

ضمیمہ فصل ثالث متعلق دفعہ زکوٰۃ

یہاں سے زکوٰۃ کے متعلق جب جواب گیا تو کمپنی کے ڈائریکٹر کا خط آیا، کہ واقعی میری ناقص نظر ان اُمور پر نہ تھی جس کے متعلق حضور والا نے تحریر فرمایا ہے، مگر بعض شبہات مجھے اب پیدا ہوگئے ہیں جو حضور والا سے عرض کرتا ہوں، تا کہ ازالہ ہو جاوے۔ اس وقت تک جو رقم بارہ تیرہ ہزار اس کمپنی میں لگائی گئی ہے وہ سرِ دست تقریباً ڈیڑھ چند ہوگئی ہے، مگر چونکہ علاوہ فرنیچر اور الماریوں اور دیگر اشیاء ضروری کے سب چیزیں اشیاءِ تجارت میں سے ہیں اور ان پر سال گذرنے والا ہے، لہٰذا اگر ان کی زکوٰۃ نہ نکالی جاوے تو جس شخص نے ایک سو روپے کے حصص خریدے ہیں اور وہ مقروض بھی نہیں ہے اور صاحبِ نصاب بھی ہے اس کا مشترکہ حصہ بصورت مال تجارت ڈیڑھ سو روپیہ ہوگیا ہے، اب وہ زکوٰۃ کیا ادا کرے، اگر ایسی صورت میں کمپنی اپنے ذمہ زکوٰۃ کا ادا کرنا لازم کر لے تو سب مال تجارت کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، مگر واقعی اس

صورت میں جیسا حضور والا نے تحریر فرمایا ہے ان حضرات کی طرف سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی جن کے ذمہ زکوٰۃ واجب نہیں، اب جو صورت حضور والا تحریر فرماویں اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ تمّ السؤال

اس کا جواب حسب ذیل گیا

تخمینہ سے ادا کی جائے گی اور حصہ داروں کو تو تخمینہ کرنا دشوار ہے سہل صورت یہی ہے کہ ختم سال پر جب حصہ داروں کو منافع کی رقم تقسیم کی جاوے اس کے ساتھ ہی آپ تخمینہ کر کے اس کی بھی اطلاع ان کو کر دیں اور مسئلہ بتلا دیں کہ آپ کے ذمہ اس کی زکوٰۃ واجب ہے علماء سے پوچھ کر ادا کر دی جاوے۔ پھر ان کو اپنے واجب کے ادا کرنے نہ کرنے کا اختیار ہے۔

مسئلتان زید تا وقت النظر الثانی الاولی منی والثانی من المولوی محمد شفیع الدیو بندی فی جواب سوالی بعد عدة اشهر، فالاولیٰ فی الدر وسببه (ای وجوب الزکوٰة ملک نصاب حولی الخ فی رد المحتار فلا زکوٰة فی سوائم الوقف والخیل المسبلة لعدم الملک الخ قلت و کذا فی دراهم الوقف لاشتراک العلة و قلت ایضا و دلیل المسئلة من الحدیث قوله علیه السلام لما اخبر بمنع خالد الزکوٰة اما خالد فانکم تظلمون خالدا قد احتبس ادراعه واعتده فی سبیل اللّٰه الحدیث للشیخین و ابی داوٗد والنسائی عن ابی هُریرة کذا فی جمع الفوائد بیان وجوب الزکوٰة و اثمه تارکها) والثانیة فی صورة السوال والجواب، (النور ص ۱۰، شوال ۱۳۵۹ھ)

السوال: ایک ضروری سوال حل طلب ہے، جس کا منشاء چند فروع فقہیہ ہیں، اوّل وہ فروع نقل کرتا ہوں پھر وہ سوال لکھوں گا، اور چونکہ وہ فروع محض یاد سے لکھی ہیں، اس لئے ان کے صحیح یا غلط یاد ہونے کی بھی تحقیق مقصود ہے، وہ فروع یہ ہیں:

(۱) دراہم و دنانیر کا وقف کرنا متاخرین کے قول پر صحیح ہے، اس صورت سے کہ اصل سرمایہ باعتبار مقدار کے محفوظ رہے، اور اس کو بذریعہ تجارت بڑھا کر اس کے منافع کو مصارف وقف میں صرف کیا جاوے۔

(۲) واقف کو منافع وقف سے تاحیات خود اپنی ذات کے لئے انتفاع کی شرط ٹھہرانا جائز ہے، باقی دوسرے شرائط صحت وقف کا تحقق ہر حال میں ضروری ہے۔

(۳) وقف میں زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ اس کے وجوب کے لئے دلیل سے ملک محل کی شرط ہے۔ اور اس علت کا مقتضا یہ ہے کہ دراہم موقوفہ اور اس کے ربح میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہو یہ مقتضا کلیات سے لکھا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر درہم موقوفہ بشرط انتفاع النفس کی آمدنی پر اپنے خرچ میں لانے کے لئے قبضہ کرلیا تو کیا اسی نیت سے قبضہ کرنے سے وہ رقم اس کی ملک میں داخل ہوگئی یا داخل نہیں ہوئی، صرف اباحت کے طور پر اس سے انتفاع جائز رہے گا، دوسری صورت میں یہ سوالات متوجہ ہوں گے، کہ اگر قبل استہلاک اس پر حولانِ حول ہو گیا تو اس پر زکوٰۃ ہونا چاہئے۔ نیز اگر واقف مرگیا تو اس میں میراث جاری نہ ہونا چاہئے، پھر کیا اس صورت میں واقف پر واجب ہوگا کہ اس کے متعلق وصیت کر جاوے اور کیا اس حالت میں اس کا مصرف اس وقف کے مصارف مقصودہ ہوں گے، اور اگر اس کو دوسرے مال میں مخلوط کر دیا تو خلط سے مالک ہو کر کیا اس کا ضمان واجب ہوگا اور پہلی صورت یعنی تملک میں یہ سوالات تو متوجہ نہ ہوں گے، لیکن ایک علمی اشکال رہے گا، کہ جب منافع وقف کے بھی وقف ہیں جس کے لوازم سے عدم تملک ہے یہ لازم اُس سے کیسے منفک ہوگیا، بینوا توجروا۔

الجواب: فروع مذکورہ جن پر سوال مبنی ہے سب صحیح اور کلامِ فقہاء میں مصرّح ہیں (فروع نمبر۱) عالمگیری کتاب الوقف باب دوم صفحہ ۲۰۲ میں نیز درمختار و شامی میں مصرح موجود ہے، اور (فروع نمبر۲) بھی عالمگیری، شامی، درمختار اور عامہ متون و

شروح میں مصرح موجود ہے، اور (فروع نمبر۳) کے متعلق شامی کی تصریح درمختار کے قول سبب ملک نصاب کے تحت بالفاظ ذیل ہے، **فلا زکوٰة فی سوائم الوقف والخیل المسبلة لعدم الملک** (شامی ص ۵، ج ۲)

اب جواب سوال دو مقدموں پر موقوف ہے، (۱) اوّل یہ کہ منافع وقف وقف نہیں ہوتے (جیسا سوال کے آخر میں کہا گیا ہے) بلکہ واجب التصدق والانفاق فی حصارفہ ہوتے ہیں۔ (۲) دوسرے یہ کہ جن لوگوں کو منافع وقف سے حصہ دیا جاتا ہے، وہ بطور تملیک ہوتا ہے بطور اباحت نہیں، (ہاں اگر واقف اس کی تصریح کردے کہ بطور اباحت خرچ کیا جاوے تو یہ دوسری بات ہے کہ پابندی اس کی بوجہ اتباع شرائط واقف کے ضروری ہوجائے گی، نہ کہ اصل وقف کے اعتبار سے) دلیل مقدمہ ثانیہ کی عبارات ذیل ہیں:

(۱) فی الدرالمختار فی تعریف الوقف هو لغة الحبس و شرعا حبس العین علٰی حکم ملک الواقف والتصدق بالمنفعة ولو فی الجملة (الی قوله عنده و عندهما هو حبسها علی حکم ملک الله تعالٰی و صرف منفعتها علٰی من احب اھ قال الشامی فی قوله فی الجملة فیدخل فیه الوقف علی نفسه ثم علی الفقراء وکذا الوقف علی الاغنیاء ثم الفقراء (شامی ص ۴۹۴، ج۳) **و مثله فی العالمگیریة** (ص ۲۰۲، ج۲)

(۲) والصدقة کالهبة بجامع التبرع وحینئذ لا تصح غیر مقبوضة ولا فی مشاء یقسم (در مختار مع شامی ص ۷۱۸، ج۴)

(۳) وفی البدائع مستدلاعلی وجوب التملیک فی الصدقات ما نصه ولا یتاء هو التملیک ولذ سمی الله تعالٰی الزکٰوة صدقة بقوله عزوجل انما الصدقات للفقراء والتصدق التملیک (بدائع ص ج ۲)

عبارت مذکورہ نمبر۱ میں منافع وقف کو صدقہ قرار دیا گیا ہے اور عبارت نمبر۲ میں صدقہ کا مثل ھبہ ہونا مصرّح ہے، اور ہبہ کا موہوب لہ کی ملک تام ہونا معلوم و

معروف ہے، اور عبارت نمبر۳ عین التصدق کا عین تملیک ہونا بصراحت مذکور ہے، اس مجموعہ سے ثابت ہوا کہ منافع وقف جن لوگوں کو بطور صدقہ دیا جاتا ہے وہ بطور تملیک ہے بطور اباحت نہیں، اور اغنیاء کو یا خود واقف کو جو حصہ دیا جاتا ہے وہ اگرچہ حقیقۃً صدقہ نہیں بلکہ ہبہ ہے، مگر اس کو بھی بلفظ الصدقة و علی الفقیر صدقۃ وان ذکر لفظه الهبة (تنقیح الفتاوی الحامدیة، ص ۷۹، ج ۲)

الغرض صدقہ ہو یا ہبہ دونوں پر متصدق علیہ اور موہوب لہ کا قبضہ قبضۂ مالکانہ ہوتا ہے اباحت نہیں، واللہ اعلم....اور دلیل مقدمہ اُولیٰ (یعنی اس اَمر کی کہ منافع وقف وقف نہیں ہوتے) عبارات ذیل ہیں:

(۱) عبارت مذکورہ سابقہ نمبر ۱ رجس میں منافع وقف کو بخلاف اصل وقف کے صدقہ قرار دیا ہے۔

(۲) متولی الی المسجد اذا اشتری من غلته دارا اوحا نوتا فهذه الدار وهذه الحانوت هل تلحق بالحوانیت الموقوفة علی المسجد و معناه هل تصیر وقفا اختلف المشائخ فیه قال الصدر الشهید المختارانه لا تلتحق ولکن تصیر مستغلا للمسجد وهذالان الشرائط اللتی یتعلق بها لزوم الوقف و صحته حتی لا یجوز فسخه ولا بیعه لم یوجد شیٔ من ذلک ههنا فلم یصر وقفا فیجوز .... سبع عشر من وقفه الذخیرة. (فتاویٰ انقرویه، ص ۲۲۱، ج ۱)

عبارات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ منافع وقف وقف نہیں بلکہ اگر ان سے وقف کے لئے کوئی جائیداد بھی خرید لی جاوے تو وہ جائیداد بھی وقف نہیں ہوتی (یہ دوسری بات ہے کہ واقف نے تصریح کر دی ہو، کہ وقف کی آمدنی کے کل یا جزو سے کچھ جائیداد خرید کر وقف کے ساتھ ملحق کر دی جاوے تو اتباع شرائط واقف کی وجہ سے وہ بھی وقف ہو جائے گی، کما یستفاد من القواعد) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اب خلاصہ جواب یہ ہے کہ دراہم موقوفہ علی نفسہ کے منافع پر جب خود واقف نے حسب شرائط وقف اپنے صرف میں لانے کے لئے قبضہ کرلیا تو یہ قبضہ ملک ہے۔

اگر اس طرح بقدر نصاب روپیہ جمع ہوگیا تو حولان حول کے بعد اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اور بعد وفات مالک اس میں میراث جاری ہوگی، اور چونکہ منافع وقف کا وقف نہ ہونا بلکہ واجب التصدق مثل قیمت چرم قربانی وغیرہ کے ہونا عبارات مذکورہ سے مستفاد ہے اس لئے یہ شبہ نہ رہا کہ منافع وقف مِلک میں کس طرح داخل ہوگئے واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم (النورص ۷، ذیقعدہ ۱۳۵۹ھ)

ضمیمۃ ملتقطہ از فتاویٰ عتیقہ

احقر موعودہ خطبہ رسالہ ہذا یعنی القصص السنی

فصل رابع سوال

(۱) کپڑے اور روئی بنانے کی ملوں کے شیئر یعنی حصص کمپنی مذکورہ کے خریدنا درست وجائز ہے یانہیں۔ (۲) اور ٹرام ریلوے کے حصص خریدنا درست ہے یانہیں۔

(۳) مذکورہ بالا کمپنی نے دوہزار روپے کے اگر حصص خریدے تو اس کی آمدنی کے اُوپر زکوٰۃ دینا واجب ہے یا دوہزار روپے مذکورہ کے اُوپر بھی زکوٰۃ دینا واجب ہے، یا آمدنی اور مذکور دو ہزار روپیہ پر بھی زکوٰۃ دینا واجب ہے۔ (۴) دارالحرب میں بعض لوگ سیونگ بینک میں پیسہ رکھتے ہیں اور سالانہ سود بھی لیتے ہیں کیا مسلمان کے لئے یہ جائز ہے۔

الجواب: (۱) و (۲) اگر حصہ صرف نقد روپیہ تھا، تب تو اس کے خریدنے کے لئے برابر سرابر ہونا شرط ہے، اور اگر حصہ میں آلات کا جزو بھی ہے تو بدون اس شرط کے بھی درست ہے۔ (۳) زکوٰۃ اصل و نفع دونوں پر واجب ہوتی ہے۔ (۴) یہ فعل معصیت ہے، مگر اس سے جو مال حاصل ہوا وہ مباح ہوسکتا ہے، اور اس مسئلہ میں اختلاف بھی ہے۔ (النورص ۱۰، ذیقعدہ ۱۳۵۹ھ)

تحقیق بعض معاملات پتلی گھر

سوال: کانپور کی میور ماس کمپنی کے منیجر نے حسب قاعدہ مروّجہ ایک اشتہار کمپنی قائم کرنے کا دیا۔ اور اس کے مجوزہ سرمایہ کے مطابق پندرہ لاکھ روپیہ جمع ہو گیا جس سے کاروبار شروع کیا گیا۔ اور ہر سال نفع تقسیم کرتا رہا، اور جیسے کہ عموماً کمپنیوں کا قاعدہ ہے کہ ہر سال کے نفع میں سے کچھ بچا کر تقسیم کیا جاتا رہا کہ اتفاقی حوادث کے وقت وہ نفع کام دے، چونکہ شرکاء میں کمی بیشی کمپنی میں نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے رقم نفع میں کچھ بلکہ کل تک اگر بچا رکھا جاوے تو قواعد شرعیہ کے کچھ خلاف بھی نہیں ہے، ہر سال وہ نفع کی رقم بچتے بچتے اس قدر بچ گئی کہ اصل سرمایہ کے برابر یعنی پندرہ لاکھ کو پہنچ گئی اس وقت منیجر نے یہ مناسب سمجھا کہ اب اس رقم کو شامل اصل کر دیا جاوے، اس لئے اس نے تمام شرکاء کو اطلاع دی کہ یا تو لوگ اپنی رقم نفع جو بچ کر اصل کے برابر پہنچ چکی ہے اس کو واپس لے لیں، اور یا اس کو اصل میں شامل کر دیں، اس تقدیر پر اس کی اصل دونی سمجھی جاوے گی لیکن تقسیم نفع کی نسبت اس نے یہ شرط کر لی ہے کہ جدید حصص پر نفع خواہ کسی قدر ہو سیکڑہ سے زائد تقسیم نہ کرے گا، اور جو اس سے زائد نفع ہو گا وہ قدیم حصص پر تقسیم کیا جاوے گا فرض کیا جاوے کہ اصل میں ایک شخص نے سو روپے دیئے تھے، اور اب رقم منافع ملا کر اس کے دو سو کا حصہ سمجھا گیا، تو اگر کمپنی میں نفع اس قدر ہوا کہ ہر سو (۱۰۰) پر ۶ تقسیم ہو سکتا ہے تو وہ اس شخص کو ۱۲/ دے گا، اصل روپے پر ۶ اور زائد پر ۶، اگر اس قدر نفع ہوا کہ ہر سو (۱۰۰) پر ۸ سے صحیح تقسیم ہو سکتا ہے تو وہ اصل پر آٹھ آنہ دے گا، اور رقم نفع پر ۸ لیکن اگر نفع اس قدر زائد ہو کہ ہر سو (۱۰۰) پر ۱۰/ صحیح تقسیم ہو جاتے ہیں تو وہ رقم نفع پر ۸ دے کر باقی ۲ رقم اصل کے نفع دے دے گا۔

خلاصہ یہ کہ رقم نفع میں نفع کی کمی مقدار کو مقرر نہیں، بلکہ اگر نقصان ہو تو بھی لیا جاوے گا لیکن زائد میں مقدار نفع مقرر کر دی ہے کہ ۸ سے زائد اس کو نفع میں کوئی حق نہیں ہے، بلکہ وہ تمام زیادتی صرف قدیم رقم کے متعلق سمجھی جاوے گی، چنانچہ اس

اشتہار کے مطابق اکثر لوگوں نے اپنا روپیہ اس کمپنی میں جمع کر دیا، اور بعض نے واپس بھی منگوا لیا، چنانچہ پندرہ لاکھ رقم نفع میں تیرہ لاکھ سے کچھ اُوپر اس میں رکھ کر شامل اصل کر دی گئی، اور تقریباً ڈیڑھ لاکھ روپیہ لوگوں نے واپس کر لیا۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ معاملہ جائز ہوا یا نہیں، اور اگر کوئی شخص اپنے حصص رقم اصل یا حصص رقم نفع دوسرے کے ساتھ فروخت کرے تو اس سے خریدنا جائز ہے یا نہیں، اور آیا زائد از ۸ تقسیم نہ کرنے کی شرط جو حصص قسم ثانی میں ہے اس سے شرکت میں فساد آتا ہے یا نہیں، شرکت میں حسب تصریح فقہاء کمی و بیشی کی شرط ہو سکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ وہی شرط ہونا چاہئے جس میں تعیین مقدار نہ ہو، اور یہاں آٹھ آنہ سے زائد ملنے کی معین شرط ہے، اور آیا فساد آوے گا تو صرف حصص قسم ثانی میں یا اس کا اثر اوّل قسم تک بھی پہنچ جاوے گا۔ اس وجہ سے کہ جب قسم ثانی میں یہ شرط فاسد ہوئی تو شرکت فاسدہ میں نفع راس المال کے مطابق تقسیم ہونا چاہئے، اور یہاں مالکان حصص قسم اوّل کو اگر نفع زائد ہو تو ۸ سے زائد مل سکتا ہے اور حالانکہ وہ مطابق رأس المال تقسیم ہونا چاہئے، تو گویا قسم ثانی کا نفع جو ان کا حق تھا وہ قسم اوّل کے مالکان کو ملا جاتا ہے، اس لئے وہ نفع لینا قدیم حصص کے مالک کو جائز نہ ہو، یا کہ دونوں قسموں کو اس بناء پر جائز کہا جاوے کہ دونوں قسم کے حصص کا مجموعہ نفع غیر متعین ہے اور مالک دونوں کا ایک ہی شخص ہے، نہ علیحدہ علیحدہ، البتہ جو صرف حصص قسم ثانی کسی سے خرید لے گا تب اس کو جائز نہ ہوگا، یا کہ صرف قسم اوّل کے حصص کوئی خریدے تو اس کو جب ۸ سے نفع زائد ملے گا تو بسبب تعلق حصص قسم نفع زائد از ۸ میں وہ زیادتی جائز نہ ہو، لیکن جو شخص دونوں قسم کے حصص کا مالک ہو یا دونوں قسم کے حصص خریدے اس کے لئے نفع جائز ہو جاوے، علی الخصوص اس وقت جبکہ دونوں قسم کے حصص برابر ہوں، اس لئے کہ اس وقت اگر کمی بیشی ہوئی ہے تو اس سے اسی کو ملتا ہے نہ کہ دوسرے کا مال آتا ہے، یقین ہے کہ اعلیٰ حضرت اس پر توجہ فرما کر جواب باصواب تحریر فرمائیں گے؟

الجواب: میں نے پوری توجہ سے اس سوال کو پڑھا، میرے نزدیک یہ شرط مفسد عقد نہیں، کیونکہ قسم ثانی کے نفع کی مقدار اکثر متعین ہے، مگر اس سے زائد کو دوسرے شریک کے لئے شرط نہیں ٹھہرایا، اگرچہ کسی شریک کے فعل خاص سے کہ وہ اپنا جزو حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ بیچ ڈالے یہ اَمر کہ ایک کے حق کا نفع دوسرے کو مل جاوے لازم آجاوے، لیکن اصل عقد میں تو یہ شرط نہیں بلکہ مجموعہ منافع متعلقہ ہر دو قسم ایک ہی حصہ دار کا حق ہے کہ اس کے جزو کو ایک قسم کے متعلق قرار دے دیا، اور ایک جزو کو دوسری قسم کے متعلق، البتہ جواز نفع اسی کے لئے ہے جو مجموعہ ہر دو قسم حصص کا مالک ہو، یا مجموعہ ہر دو قسم حصص کو خرید لے، بشرطیکہ دونوں قسم کے حصص برابر ہوں، اور اگر کم وبیش ہوں گے تو بوجہ اُن مفاسد کے جو سوال میں مذکور ہیں عقد میں فساد آجاوے گا، واللہ اعلم اسی طرح اگر ایک حصہ ایک کا ہو اور دوسرا حصہ دوسرے کا تو یہ صورت بھی جائز نہیں، للزوم المفاسدة المذکورة فی السؤال واللہ اعلم (۶ ذی الحجہ ۱۳۲۶ھ)

(تتمہ اولیٰ ص ۱۹۳، حوادث او ۲، ص ۴۴)

فصل سادس

سوال: آج کل بعض انگریزی تجارتوں کا یہ حال ہے کہ کاغذ فروخت کرتے ہیں اور اس میں چار ٹکٹ لگے ہوتے ہیں جس کو وہ شخص اسی قیمت کو مثلاً ایک روپیہ پر چار اشخاص کے ہاتھ فروخت کر ڈالتا ہے، اور ان اشخاص سے وہ روپیہ وصول کر کے اور ان کا پتہ کمپنی کو لکھ کر بھیج دیتا ہے، صاحب کمپنی ایک گھڑی اس شخص کو بھیجتا ہے، اور اُن چار اشخاص کے نام ایک ایک کاغذ ویسا ہی بھیج دیتا ہے جس میں ویسے ہی ٹکٹ بھی ہوتے ہیں، جن کو وہ چاروں شخص لوگوں کے ہاتھ اسی قیمت کو مثلاً ایک روپے کو پھر بیچ ڈالتے ہیں جب روپیہ ان لوگوں کے پاس آجاتا ہے تو وہ لوگ بھی صاحب کمپنی کے نام اور جن کے ہاتھ وہ ٹکٹ فروخت کئے ہیں ان کا پتہ وغیرہ لکھ کر بھیج دیتے ہیں، صاحب کمپنی ایک ایک گھڑی ان کے نام بھیج دیتا ہے، اور ایک ایک کاغذ ایسا ہی جن کے نام انہوں نے

ٹکٹ فروخت کئے ہیں، صاحب کمپنی کو فروخت کر دیتا ہے، پھر وہ لوگ بھی ویسا ہی عمل کرتے ہیں، اور اسی طرح اجراء رہتا ہے، ہاں البتہ جس شخص کے ٹکٹ فروخت نہ ہوں گے وہ البتہ نقصان اُٹھاوے گا تو شرعاً یہ بیع جائز ہے یا نہیں، اور شرعاً ایسا کرنا کیسا ہے؟

الجواب: حاصل حقیقت اس معاملہ کا یہ ہے کہ بائع مشتری اوّل سے بلا واسطہ اور دوسرے مشتریوں سے بواسطہ مشتری اوّل یا ثانی یا ثالث وغیرہم کے یہ معاہدہ کرتا ہے کہ تم نے جو روپیہ بھیجا ہے اگر تم اپنے خریدار پیدا کر لو تو اس روپے مرسلہ کے عوض ہم نے تمہارے ہاتھ گھڑی فروخت کر دی، ورنہ تمہارا روپیہ ہم ضبط کر لیں گے، سو اس میں دونوں شرطیں فاسد و باطل ہیں، دوسرے خریداروں کے پیدا کرنے کی تقدیر پر فروخت کرنا بھی کہ وہ تنجیز بیع کے وقت (مقرون بشرط فاسد مخالف مقتضائے عقد ہونے کی وجہ سے) عقد فاسد بحکم ربوا ہے اور تعلق کے وقت (تعلق الملک علی الخطر ہونے کی وجہ سے قمار ہے، اور ربوا اور قمار دونوں حرام ہیں، اسی طرح دوسری شرط یعنی خریدار نہ پیدا کرنے کی تقدیر پر روپیہ کا ضبط ہو جانا بھی کہ صریح اکل بالباطل ہے، اور یہ تاویل ہرگز مقبول نہیں ہو سکتی کہ روپے کے عوض ٹکٹ دیا ہے، کیونکہ ٹکٹ مبیع نہیں ہے، ورنہ بعد خرید ٹکٹ معاملہ ختم ہو جاتا، ٹکٹ فروخت کر کے گھڑی کا استحقاق ہرگز نہ ہوتا جیسا تمام عقود میں یہی ہوتا ہے، پس صاف ظاہر ہے کہ ٹکٹ مبیع نہیں بلکہ روپیہ کی رسید ہے، جب دونوں شرطوں کا فاسد اور باطل ہونا ثابت ہو گیا تو ایسا معاملہ بھی بالیقین حرام اور متضمن ربوا اور قمار اور اکل بالباطل ہے، اور کسی طرح اس میں جواز کی گنجائش نہیں۔

قال اللّٰہ تعالٰی احل اللّٰہ البیع و حرم الربوا، وقال اللّٰہ تعالٰی انما الخمر والمیسر الی قولہ رجس من عمل الشیطان الأیۃ وقال اللّٰہ تعالٰی ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الأیۃ ، وقال صلی اللّٰہ علیہ وسلم کل شرط لیس فی کتاب اللّٰہ تعالٰی فھو باطل و نھی علیہ السلام عن بیع و شرط ، وفی جمیع الکتب الفقھیۃ صرحوا بعدم

جواز بیع مشروط بما لا یقتضیه العقد و لا یلایمه و فیه نفع لاحدهما کما لا یخفی علی من طالعها و اللّٰہ اعلم ۔ (النور ص ۹۔ ذی الحجہ ۱۳۵۹ھ)

فصل سابع

سوال: یہ مسئلہ استفسار طلب ہے کہ حضور والا کو معلوم ہوگا کہ ہندوستان میں اکثر کمپنیاں (جماعت تجارت) ایسی ہیں جو جان و مال کا بیمہ کیا کرتی ہیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جماعت تجارت کو جو مشترک قائم ہیں وہ مال منقولہ و غیر منقولہ پر ایک کمیشن سالانہ لیا کرتی ہیں، اور اگر اندر سال کے وہ مال صرف بذریعہ آتشزدگی تلف ہوجاوے تو جس قدر تعیین مال پر انہوں نے کمیشن لیا ہے۔

اس قدر تعیین یکشت مالک مال تلف شدہ کو دے دیا کرتے ہیں، اکثر لوگ اپنی جائیداد کا بیمہ کرایا کرتے ہیں۔ یہ طریقہ اس قدر رائج ہے کہ غالباً آنجناب بھی واقف ہوں گے، پس آپ سے دریافت کرتا ہوں کہ یہ طریقہ بیمہ کا شرعاً جائز ہوسکتا ہے یا نہیں، مثلاً یہ بھی عرض کرتا ہوں کہ اکثر لوگ نوٹ وغیرہ بذریعہ رجسٹری شدہ لفافہ کی ڈاک کی معرفت روانہ کیا کرتے ہیں جس سے مقصود صرف حفاظت نوٹ ہوتی ہے، پس اگر بیمہ کرانا ناجائز ہوگا تو غالباً رجسٹری کر کے نوٹ روانہ کرنا بھی خلافِ شرع شریف ہوگا۔ اُمید ہے کہ سمع خراشی معاف فرمائی جاوے؟

الجواب: ان اشتہاری اور تجارتی بیموں میں کمپنیاں جو مالک کو خاص صورتوں میں معاوضہ دیتی ہیں۔ صورۃً تو وہ عوض ہے اس مال تلف شدہ کا، مگر واقع میں عوض ہے اس رقم کا جو ماہانہ یا سالانہ داخل کی جاتی ہے کیونکہ ان کو مقصود وہی ہے، ورنہ مال ضائع سے اس کو کیا نفع ہوسکتا ہے، پس باعتبار صورۃ کے تو یہ قمار ہے، لانہ تعلیق المساواۃ فی الجانبین فیما یجب فیہ المساواۃ ۔ اور قمار اور سود دونوں حرام ہیں، پس یہ معاملہ یقیناً حرام ہے، اسی طرح جان کا بیمہ وہ صورۃً رشوت ہے لان المال عوض من غیر متقوم و ھو النفس اور حقیقۃً سود ہے، لعین ما مر فی

المال ، رہا بیمہ زیور وغیرہ کا جو ڈاک خانہ میں کرایا جاتا ہے، اس کی حقیقت اور ہے کیونکہ ڈاک خانہ والے اس چیز کو پہنچاتے ہیں اور اُجرت لیتے ہیں، پس یہ معاملہ عقد اجارہ ہے اور عملہ ڈاک اجیر ہیں اور بیمہ زیادۃ اجیر ہے، اور اُن کی یہ ذمہ داری تاوان کی اشتراط ضمان علی الاجیر ہے، جس کو بعض فقہاء نے جائز کہا ہے، بخلاف مذکورہ بیموں کے کہ کمپنی اس مال یا جان میں کوئی عمل نہیں کرتی اس میں یہ تاویل محتمل نہیں:

فی الدرالمختار باب الودیعة واشتراط الضمان علی الامین الخ وفی ردالمحتار وانظر حاشیة الفتال وقد یفرق بانه ھھنا مستاجر علی الحفظ قصدا بخلاف الاجیر الامشترک فانه مستاجر علی العمل تامل و فی الدرالمختار باب ضمان لاجیر ولا یضمن ما ھلک فی یده الی قوله خلافا للاشباه فی ردالمحتار ای من انه ان شرط ضمانه ضمن اجماعا و ھو منقول عن الخلاصة و عزاه ابن الملک للجامع قلت و فی ھذاالبیمة یستاجر بالزیادة علی الحفظ قصدا فکان اولی بالجواز من الاجیر المشترک یضمن علی العمل واللّٰه اعلم)

(۱۵ رمضان المبارک ۱۳۲۳ھ) (النور، ص ۱۰، ذی الحجہ ۱۳۵۹ھ)

فصل ثامن

سوال: زید نے ایک میل کمپنی کے حصے خریدے، ایک ۷۰۰ میں خریدا، آج وہ حصہ ۴۰۰ میں بکتا ہے، اصل حصہ سو روپے کا ہے، اس کی آمد سالانہ کبھی سو کبھی کم کبھی زیادہ ہے زید زکوٰۃ کس طرح دے، اور مفصل گذارش یہ ہے کہ کمپنی کی جائیداد یعنی عمارت اور اس کی مشینیں سانچے وغیرہ یہ کل پچیس لاکھ روپے کی ہیں، اور روپیہ جمع پچیس لاکھ ہیں، زید کے حصہ میں اگر یہ جائیداد روپیہ جمع ہوا تقسیم ہوئے تو دو سو روپے آنے کی اُمید ہے، یہ تو جواب ہے۔

اب بندہ پھر تفصیل سے عرض کرتا ہے، شروع کمپنی جب ہوئی تو ایک حصہ ایک سو

روپے کا تھا، ایسے دس ہزار حصے کے خریدار لوگ ہوئے جس سے دس لاکھ روپیہ جمع ہو گیا اس کی ایک عمارت بنائی اور کچھ مشینیں لا کر نصب کر دی گئیں۔

پہلے سال سو روپے پر اس کمپنی نے نفع دس روپے تقسیم کیا تو ایک حصہ جو سو کا تھا دو سو روپے میں پہلے خریدار سے عمر نے خرید لیا، دوسرے سال بیس روپے کا ایک حصہ جو کہ سو کا تھا، اس پر تقسیم کئے، جس کی وجہ سے حصہ کی قیمت ۳۰۰ کی ہو گئی، عمرو سے ایک حصہ بکر نے ۳۰۰ میں خریدا، ایسے ہی زیادہ نفع ہونے سے قیمت بڑھ گئی، اور بکر سے خالد نے ۴۰۰ میں خریدا پھر خالد سے زاہد نے ۶۰۰ میں خریدا، پھر زاہد سے اب زید نے ۷۰۰ میں خریدا، اب اس سال وہی ۴۰۰ میں بکتا ہے، سرمایہ اور عمارت وغیر جمع کی جاوے تو زید کو ۲۰۰ روپے حصہ میں آسکتے ہیں، اور سالانہ نفع کبھی سو روپے کبھی دو سو روپے، کبھی ڈیڑھ سو روپے اب سوال یہ ہے کہ آمدنی سالانہ پر زکوٰۃ دیتے یا سرمایہ و جائیداد کی قیمت کر کے جو حصہ جس قدر زید کے حصہ میں آوے اس مقدار پر زکوٰۃ دے۔ یا اصل حصہ سو (۱۰۰) کا تھا اس مقدار پر زکوٰۃ دے۔ یا آج کل اس کی قیمت ۴۰۰ کی ہو گئی ہے، اس مقدار پر زکوٰۃ دے، تحریر فرماویں۔

الجواب: جواب سے پہلے یہ مقدمات سُن لینا چاہیں۔

(۱) تجارت کی اصل اور نفع دونوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔

(۲) عمارات و آلاتِ حرفہ پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

(۳) مالِ حرام پر اگر وہ اپنی ملک میں مخلوط ہو جاوے زکوٰۃ ہے، مگر بقدر حق غیر دین ہونے کی سبب زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہو جاوے گا۔

ان مقدمات کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ ابتدائی شرکت میں اصل شریک کا جو مثلاً سو (۱۰۰) روپے کا تھا، اس میں سے کچھ حصہ تو عمارات و آلات میں لگ گیا، اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی، اور کچھ حصہ تجارت میں لگا، اس پر مع نفع کے زکوٰۃ واجب ہوئی، خواہ وہ نفع پورا اس شریک کو مل گیا ہو خواہ کچھ تقسیم ہو کر بقیہ سرمایہ میں شامل

ہوگیا، مثلاً سو روپے میں بیس تو عمارات وآلات میں لگ جاویں، اور اسی تجارت میں لگ جاویں، اور اسی پر پندرہ روپے نفع ہو جس میں دس تو شریک کو ملے، اور پانچ سرمایہ میں داخل کر دیئے گئے، اب زکوٰۃ پچانوے روپے پر واجب ہوگی، پھر جب یہ حصہ مثلاً کسی نے خریدا تو حقیقت عقد کی یہ ہوگی کہ پچاسی روپے تو پچاسی روپے کے عوض میں ہوگئے۔ اور ایک سو پندرہ حصہ آلات وعمارت کے عوض میں کیونکہ بدون اس تاویل کے یہ بیع جائز نہ ہوگی، اب شبہ رہا تقابض کا، سو آلات وعمارات کے حصہ میں تو تقابض شرط ہی نہیں، اب حصہ پچاسی کا رہا، سو بیع صرف کی بناء پر تو تقابض فی المجلس ضرور تھا، جو یہاں ممکن نہیں، اس لئے اس کی صحت کا یہ حیلہ ہوسکتا ہے کہ جو شخص صورۃً و عرفاً بائع ہے وہ مشتری کے حصہ سے پچاسی روپے قرض لے لے۔

پھر اس پچاسی روپے کا حوالہ اس پچاسی روپے سے کر دے، جو کہ کارخانہ میں اس کے امین یعنی منیجر کے قبضہ میں ہے، اور اب اس کو یہ مشتری اپنی طرف سے وکیل وامین بناتا ہے، پس حوالہ مع قبض الامین سے وہ پچاسی روپے اس مشتری حصہ کی ملک میں آگیا اور معاملہ مکمل ہوگیا، اب یوم ملک سے حولانِ حول پر حساب کرنے سے دیکھا جائے گا کہ علاوہ آلات وعمارات کے کل سرمایہ کتنا ہے، اور اس پچاسی روپے والے کا اس میں اصل اور نفع ملا کر کتنا ہے، اس مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اس قیمت کا اعتبار نہ ہوگا جس کے عوض میں یہ حصہ خریدا ہے، اسی طرح اگر یہ حصہ کسی اور نے خریدا، یہی تفصیل تاویل اور احکام کی اس میں ہوگی، اور اگر بلا اس تاویل کے خریداری ہوئی، تو اگر قیمت کی مقدار حصہ سے زائد ہے، تو گو یہ عقد ناجائز ہے، مگر اس حصہ میں کسی کا حق نہیں، اس لئے زکوٰۃ صرف حصہ میں ہوگی، اور اگر قیمت کی مقدار حصہ سے کم ہے تو عقد بھی ناجائز ہے، اور زائد حصہ دوسرے شخص یعنی بائع کا حق ہے، مگر چونکہ اس مشتری کے قبضہ میں اور اس کی ملک میں مخلوط ہے، اس لئے زکوٰۃ مجموعہ میں ہوگی، مگر بقدر حق مذکور کے یہ شخص مدیون ہے، اس لئے اس

حیثیت سے یہ مقدار زکوۃ سے مستثنٰی ہوگی، البتہ اگر صاحب حق معاف کردے تو پھر
باوجود خبث مال کے بوجہ دین نہ ہونے کے پھر مجموعہ پر زکوۃ ہوگی اور یہ بائع حربی ہے
تو بنا بر روایت اباحت زیادۃ من الحربی یہ زائد حصہ حق غیر بھی نہ ہوگا۔ اُمید ہے کہ اس
تقریر سے سوال کے سب اجزاء کا جواب ہوگیا، واللہ اعلم (۳ شوال ۱۳۳۹ھ)
دوسرے علماء کو بھی دکھلا لینا یا خود غور کر لینا ضروری ہے۔ (النور، ص ۷، محرم الحرام ۱۳۶۰ھ)

فصل تاسع

سوال: کپاس کی ایک مشین ہے، اس میں کچھ ہے، اس کا منافع ہر سال ملتا ہے
، جو منافع ملتا ہے اس کی تو زکوۃ برابر دے دی جاتی ہے، اور جو روپیہ مشین میں لگا ہے
اس روپے کی زکوۃ دینے کی ضرورت ہے یا نہیں، کیونکہ یہ مشین لوہے کی ہے، اس میں
ہر سال مرمت کی بھی ضرورت پڑتی ہے، اور اس مشین میں بہت سے آدمیوں کا حصہ
ہے چندہ سے ہے، اس میں ہندو اور مسلمان دونوں شریک ہیں۔

الجواب: وہ مشین آلہ صنعت ہے، مالِ تجارت نہیں لہٰذا اس میں زکوۃ نہیں۔
(۱۷ رجمادی الثانی ۱۳۳۳ھ)

تمّت الضميمة بتمامها

تمّت رسالة القصص السّنی بتوفيق القادر الغنی

حوادث الفتاویٰ

حضرت حکیم الاُمت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاُسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاُسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ
مولانا محمد اشرف علی التھانوی
نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

حوادث الفتاویٰ

ایک سلسلہ کلام میں فرمایا کہ میں نے یہ چاہا تھا کہ جونئی نئی صورتیں معاملات بیع و شریٰ و دیگر ذرائع معاش کی اس زمانہ میں پیدا ہوگئی ہیں ان کے جواز و عدم جواز کے متعلق شرعی احکام مدون کر دیئے جائیں اور اس مجموعہ کا نام بھی میں نے حوادث الفتاویٰ تجویز کر دیا تھا۔ ان فتاویٰ کی تدوین کے لیے میں نے یہ صورت تجویز کی تھی کہ ہر قسم کے اہل معاملہ اپنے اپنے معاملات کی صورتیں مثلاً تاجر تجارت کی صورتیں' اہل زراعت زراعت کی صورتیں' ملازم ملازمت کی صورتیں لکھ لکھ کر میرے پاس بھیجیں۔

چنانچہ میں نے اپنے عام بیانات میں بھی خاص گفتگو کے موقعوں پر بھی اس کی ضرورت کو ظاہر کیا اور وعدے بھی لے لیے لیکن افسوس کسی نے میری مدد ہی نہ کی۔ پھر بھی کچھ نئی صورتوں کے احکام میں نے بطور خود ہی نیز سوالات موصول ہونے پر لکھے جو حوادث الفتاویٰ کے نام سے شائع بھی ہو چکے ہیں لیکن وہ بہت چھوٹا سا مجموعہ ہے جو زیادہ صورتوں کو حاوی نہیں اور ضروریات کے لیے کافی نہیں مگر اس کے مطالعہ سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ معاملات کی جتنی نئی صورتیں ہیں ان سب کے احکام فقہاء کے کلام میں موجود ہیں کیونکہ وہ حضرات کلیات ایسے مقرر فرما گئے ہیں کہ انہیں سے ساری نئی صورتوں کے احکام بسہولت نکل سکتے ہیں یہ ان حضرات کی عجیب کرامت ہے اور اس سے ان کے کلام کا جامع ہونا بھی معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح متکلمین نے جو علم کلام مدون کیا ہے اس میں بھی سب کچھ موجود ہے کیونکہ انہیں کے مقرر کردہ اصولوں پر ۔۔ ے شبہات جدیدہ کا بھی جواب دیا جا سکتا ہے اور اسی ذخیرہ سے کلام جدید کی بھی

باآسانی تدوین ہوسکتی ہے۔ چنانچہ میں نے اس کی تدوین کا بھی قصد کیا تھا اور علی گڑھ کالج میں جب میرا بیان ہوا تھا تو میں نے وہاں کے طلبہ سے خاص طور پر یہ کہا تھا کہ آپ صاحبوں کو جو جو شبہات ہوں ان کو لکھ کر میرے پاس بھیج دیں اور اس کی یہ سہل صورت بھی میں نے تجویز کر دی تھی کہ مسجد میں ایک رجسٹر رکھ لیا جائے اور ہر اتوار کو جہاں بہت سے اور کام کرتے ہیں ایک یا دو سوال اس رجسٹر میں بھی لکھ دیا کریں پھر جب ایک معتد بہ تعداد ہو جایا کرے۔ ان سوالات کی نقل یا اس رجسٹر ہی کو میرے پاس بھیج دیا کریں میں ان سوالات کا جواب لکھوں گا لیکن باوجود اتنے بڑے مدعی ہونے کے ایک بھی تو خط نہیں آیا۔ بس اہل الرائی باتیں ہی بگھارتے ہیں اور عمل کے نام صفر ہے کوئی خود کچھ نہیں کرتا اور علماء پر الزام کہ یہ کچھ نہیں کرتے' علماء کو یوں چاہیے علماء کو یوں چاہیے ارے بھائی تمہیں بھی تو کچھ چاہیے یا سب علماء کو چاہیے۔

ایک ریاست کے مدار المہام تھے وہ بھی بہت جنٹلمین تھے۔ انہوں نے مجھ سے کہا کہ کلام جدید کے مدون ہونے کی سخت ضرورت ہے' میں نے اس ضرورت کو تسلیم کر کے اس کی مفصل عملی صورت پیش کی اور جو کام ان کے کرنے کے تھے مثلاً علماء کو تنخواہیں دے دے کر ان کو اس کام کے لیے ملازم رکھنا اور ضروری کتابوں کا خرید کر فراہم کرنا اور مدون شدہ کا شائع کرنا ان کا انتظام ان کے سپرد کیا تو بس پھر سکوت اختیار کیا اور پھر کبھی ایسی فرمائش نہیں کی میں تو ایسے معترضین اور مجوزین کو اسی طرح خاموش کرتا ہوں کہ ان کے کرنے کا جو کام ہوتا ہے وہ ان کے سر ڈال دیتا ہوں بس پھر منہ نہ اعتراضات کرنے کا رہتا ہے نہ تجویزات پیش کرنے کا۔ غرض ان جنٹل مینوں سے تو مجھے کوئی مدد نہیں ملی لیکن میں نے بطور خود ہی ان کے بعض ایسے شبہات کے جن کا مجھ کو علم تھا جوابات لکھ کر "**الانتباهات المفيده عن الاشتباهات الجديده**" کے نام سے شائع کر دیا ہے اور اس میں میں نے ایسے اصول موضوعہ قائم کر دیئے ہیں جن سے میرے نزدیک اس قسم کے جتنے شبہات پیدا ہوں بسہولت رفع کیے جا سکتے ہیں۔ اھ

حوادث الفتاویٰ اور کلام جدید کی مفصل اور مکمل تدوین کی دوبارہ توجہ کی استدعاء پر فرمایا کہ اب مجھ میں قوت کہاں

چو باد صبا بر گلستان وزد چمیدن درخت جوان راسزد

پھر فرمایا کہ کام کے لوگ موجود ہیں مگر کام نہ کریں تو اس کا کیا علاج؟ آرام طلبی سے تو کام ہوتا نہیں کام تو کام کرنے ہی سے ہوتا ہے وہ تو اللہ کا شکر ہے کہ گو میرا دماغ بے کار تھا لیکن چونکہ کام کرنے کا تقاضا میرے قلب میں تھا اس لیے کچھ نہ کچھ کر ہی لیا اور میں نے آرام بھی اوروں سے زیادہ کیا ہے اور مشقت بھی اوروں سے زیادہ اُٹھائی ہے لیکن آرام کا استعمال تو بیشک میں نے کیا ہے لیکن اہتمام اس کا زیادہ نہیں کیا۔ باقی اب تو قوت ہی نہیں رہی لیکن الحمدللہ اُمنگ اور تقاضا قلب میں اب بھی ویسا ہی ہے بلکہ زیادہ ہی ہے۔

خود قوی ترمی شود خمر کہن خاصہ آن خمرے کہ باشد من لدن

اگر کوئی کام اب بھی ایسا آ جاتا ہے جس کا کرنا میرے نزدیک ضروری ہوتا ہے تو اس کو اسی طرح لگ لپٹ کر بہت جلد پورا کر لیتا ہوں اور جب تک پورا نہیں کر لیتا چین نہیں آتا۔ برابر اس کا خیال لگا رہتا ہے گو بعد کو بہت تکان محسوس ہوتا ہے۔

غرض میں تو جیسا مجھ سے بھلا برا ہو سکا دین کی ضروری خدمت کر چکا جو جی میں آیا اللہ نے پورا کر دیا لیکن اب جو اور کام باقی ہے اس کو اور لوگ کریں کیا وہ کر نہیں سکتے ضرور کر سکتے ہیں اور مجھ سے اچھا کر سکتے ہیں لیکن اگر خواہ مخواہ واجد علی شاہ کے احدی ہی بن جائیں تو اس کا تو کوئی علاج ہی نہیں۔

مراد مانصیحت بود و گفتیم حوالت باخدا کردیم ورفتیم

اب تو اگر کسی کام میں ذرا کچھ سوچنے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس سے بھی تکان ہو جاتا ہے اھ۔ اسی سلسلہ میں فرمایا کہ سچ جانئے اس کا تو مجھے وسوسہ بھی نہیں کہ یہ جو کچھ میں نے کام کیے ہیں وہ اعمال صالحہ ہیں بلکہ یہ ڈر ہے کہ کہیں ان پر مواخذہ نہ ہو اھ۔ اس پر عرض کیا گیا کہ حضرت کی تصانیف سے تو بہت ہی نفع پہنچا ہے۔ فرمایا کہ

اندھا مشعلچی بھی تو نفع پہنچاتا ہے اسی واسطے الحمد للہ مجھے کبھی ناز نہیں ہوا۔

بس یہ شعر پیش نظر رہا:

نہ بہ نقش بستہ مشوشم نہ بہ حرف ساختہ سرخوشم نفسے بہ یاد تو می زنم چہ عبارت وچہ معانیم

بلکہ ہمیشہ یہی فکر رہی کہ کہیں مجھ سے کوئی غلطی تو نہیں ہوگئی۔ چنانچہ میں نے اپنے اہل علم احباب کی ایک کمیٹی بنائی تھی اوران کے سپرد یہ کام کیا تھا کہ میری ساری تصانیف کو دیکھ کر جو ان میں غلطیاں ہوں ان کو جمع کرلیا جائے اور بعد مشورہ ان کی تصحیح شائع کردی جائے اور جو میں فتویٰ لکھوں اس کو بھی دیکھ لیا جائے۔ اس کمیٹی کے لیے میں نے ایک مہر بھی بنوائی تھی جواب تک موجود ہے۔ یہ انتظام میں نے اپنے اطمینان کے لیے کیا تھا کیونکہ اپنی لیاقت تو مجھے معلوم ہے جیسی ہے جب مولانا خلیل احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سنا تو میرے سامنے فرمایا کہ خیر کتابوں پر تو میری نظر نہیں لیکن وعظ تو میں نے بہت سنے ہیں وعظ میں تو کہیں کسی کو انگلی رکھنے تک کی بھی گنجائش نہیں ہوتی حالانکہ وعظ میں تو جو کچھ کہا جاتا تھا بے سوچے کہا جاتا تھا اور کتابوں میں تو جو کچھ لکھا ہے سوچ سمجھ کے لکھا ہے۔ جب وعظوں میں مولانا نے کوئی غلطی نہیں پائی تو غالب تو یہ ہے کہ کتابوں میں بھی غلطیاں ان شاء اللہ شاذ ونادر ہی ہوں گی اور میں نے تو ترجیح الراجح کا سلسلہ اسی لیے جاری کررکھا ہے کہ جس کو جو غلطی میری تصانیف میں ملے اس سے مجھے مطلع کرے تاکہ اگر مجھے اپنی غلطی کا اطمینان ہوجائے تو اس سے بالاعلان رجوع کرلوں۔ چنانچہ مجھ سے جہاں کہیں کوئی لغزش ہوئی ہے اس کا دل کھول کر بہت فراخ دلی سے اقرار کیا ہے اور جہاں مجھے شرح صدر اپنی غلطی کا نہیں ہوا وہاں دوسرے کا قول بھی نقل کردیا ہے تاکہ جو قول جس کے جی کو لگے وہ اسی کو اختیار کرے۔ میں نے ہمیشہ یہی کیا کہ خواہ مخواہ اپنی بات کو نبھایا نہیں۔ یہ برکت حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ہے ویسے تو یہ خصلت اپنے سب ہی اکابر میں تھی لیکن جیسا رنگ مولانا میں اس صفت کا نمایاں تھا اور حضرات میں ویسا نہ تھا۔ دوران درس میں جہاں کسی

مقام پر شرح صدر نہ ہوا جھٹ اپنے کسی ماتحت مدرس کے پاس کتاب لیے ہوئے جا پہنچے اور بے تکلف کہا کہ مولانا یہ مقام میری سمجھ میں نہیں آیا۔ ذرا اس کی تقریر تو کر دیجئے۔ چنانچہ بعد تقریر کے واپس آ کر طلبہ کے سامنے اس کو دھرا دیتے اور فرماتے کہ مولانا نے اس مقام کی یہ تقریر کی ہے اسی طرح اگر کوئی طالب علم کسی مقام کی مولانا کی تقریر کے معارض تقریر کرتا اور وہ صحیح ہوتی تو اپنی تقریر سے فوراً درس ہی میں رجوع فرما لیتے اور صاف لفظوں میں فرماتے کہ مجھ سے غلطی ہوئی اور صرف ایک بار ہی نہیں بلکہ تھوڑی تھوڑی دیر بعد رہ رہ کر جوش اٹھتا اور بار بار فرماتے ہاں واقعی مجھ سے غلطی ہوئی۔ مولانا کو ایسی باتوں سے ذرا عار نہ آتی تھی۔ بات یہ ہے کہ جن کی بڑی شان ہوتی ہے وہ کہیں ایسی باتوں سے گھٹتی ہے اگر کسی کی ایک من شان ہو اور اس میں سے ایک تولہ گھٹ جائے تو اس کو اس کمی کی کیا پرواہ ہوگی۔

ہاں جن کی ایک چھٹانک ہی شان ہے اس میں سے اگر آدھی چھٹانک جاتی رہی تو اس کے پاس پھر آدھی چھٹانک ہی رہ جاوے گی۔ اس طبعی تفاوت کے سبب اکابر اپنی غلطیوں کے اقرار سے کبھی نہیں شرمائے۔ چھٹ بھیے ہی شرمائے ہیں بلکہ ایک عجیب بات ہے کہ وہ تو اقرار کر رہے ہیں غلطی کا اور دوسرے کہہ رہے ہیں کہ نہیں یہ تو اضع ہے بلکہ وہ حمایت کے لیے اس طرح کھڑے ہو جاتے ہیں کہ انہیں روکنا پڑتا ہے حمایت سے اتنا اللہ تعالیٰ نے اثر دیا ہے حق میں حق کا اقرار کرنا ایسی ہی مؤثر چیز ہے۔

الروضة الناضرة
فی المسائل الحاضرة

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیة واقف الاسرار الفرقانیة،
رئیس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعة والطریقة، بحر المعرفة والحقیقة کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنة مثواہ

سیاست حاضرہ سے متعلق 20 مسائل اور عربی عبارات میں ان کے دلائل پر مشتمل یہ رسالہ ربیع الاوّل ۱۳۴۰ھ میں علمی رنگ میں تحریر فرمایا گیا ہے جو "اشرف السوانح" میں بھی شامل ہے۔

الروضۃ الناضرۃ فی المسائل الحاضرۃ

(از مرقومہ نصف ربیع الاول ۱۳۴۰ھ مسودہ قلمی مجلس خیر)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نوٹ: یہ قلمی مضمون شرح کے انتظار میں ابھی تک شائع نہیں ہوا مگر اس کی نقل بہت اہل علم نے زمانہ تسوید ہی میں کئے ہیں اب شرح بھی تیار ہے مگر سامان طباعت کا نہیں ہوا۔۱۲

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ ایک تحریر ہے جو جامع ہے جزئیات حاضرہ کے احکام کو اس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ اس کے قبل یا تو بعض مختصر مضمون بطور قول کلی کے شائع ہوئے جن میں جزئیات سے کافی تعرض نہ تھا اور یا زبانی یا خطی سوالات کے جواب منتشر طور پر مشہور ہوئے جن میں بوجہ عدم انضباط مجموعہ اجوبہ ناتمام نقل ہونے سے تغیر و تبدیل ہوگئی اس لئے ضروری جزئیات کے احکام کو یکجا جمع کر دینا مناسب معلوم ہوا مگر چونکہ اس میں اکثر اصطلاحات علمی ہیں اس لئے غیر علماء کو علماء سے سمجھ لینے کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے دو جزو ہیں مسائل نمبر ۱۔ دلائل نمبر ۲۔ دونوں کو علی الترتیب لکھتا ہوں۔

واللہ الموفق والمعین فی کل باب + و ھو الھادی الی الصواب

المسئلۃ الاولیٰ (کفار کی مدافعت کے فرض ہونے کی شرط)

مدافعت کفار کی مطلقاً اہل اسلام سے اور خصوص سلطنت اسلامیہ سے جس میں خلافت وغیر خلافت اور جس میں سلطنت اسلامیہ واقعیہ و سلطنت اسلامیہ مزعومۂ کفار سب داخل ہیں پھر خصوص شعائر اسلام سے جن میں مقامات مقدسہ بالخصوص حرمین

شرایفین بھی داخل ہیں سب مسلمانوں پر فرض ہے کہ کبھی علی العین کبھی علی الکفایہ علی اختلاف الاحوال مگر اس کی فرضیت کے کچھ شرائط ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں منجملہ اُن کے ایک شرط استطاعت بھی ہے اور استطاعت سے مراد استطاعت لغویہ نہیں۔ استطاعت شرعیہ ہے جس کو اس حدیث نے صاف کر دیا ہے۔ **عن ابی سعید الخدری عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال من رای منکم منکر ا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ الحدیث رواہ مسلم مشکوٰۃ باب الامر بالمعروف**۔ ظاہر ہے کہ استطاعت باللسان ہر وقت حاصل ہے پھر اس کے انتفاء کی تقدیر کب متحقق ہوگی اس سے ثابت ہوا کہ استطاعت سے مراد یہ ہے کہ اس میں ایسا خطرہ نہ ہو جس کی مقاومت بظن غالب عادۃً ناممکن ہو۔

اسی طرح ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس دفاع کے بعد اس سے زیادہ شر میں مبتلا نہ ہو جائیں مثلاً کفار کی جگہ کفار ہی مسلط ہوں یا مرکب کافر و مسلم سے مجموعہ تابع اخس کے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں غایت ہی مفقود ہے۔ اور وہ **اخلاء الارض من الفساد** ہے اور قائدہ ہے **الشئی اذا خلا عن الغایۃ انتفیٰ**۔

المسئلۃ الثانیہ (کفار کی مدافعت کا جواز)

اور اگر ایسا خطر ہو تو پھر وجوب تو ساقط ہو جائے گا۔ باقی جواز اس میں تفصیل ہے بعض صورتوں میں جواز بھی نہیں بعض میں جواز بلکہ استحباب بھی ہے اور مدار بناء جواز و عدم جواز یا استحباب کا اجتہاد اور رائے پر ہے پس اس میں دو اختلاف کی گنجائش ہے۔ ایک علمی کہ واقعات سے ایک شخص کے نزدیک عدم جواز کی بناء متحقق ہے اور دوسرے کے نزدیک جواز یا استحباب کی۔ دوسرا عملی کہ باوجود بناء جواز یا استحباب پر متفق ہونے کے ایک نے بنا بر عدم وجوب رخصت پر عمل کیا دوسرے نے بناء بر استحباب عزیمت پر عمل کیا ایک کو دوسرے پر ملامت کرنے کا حق نہیں۔ اور اگر کسی مقام پر تسلط مسلمان ہی کا ہو مگر وہ مسلمان کافر سے مسالمت رکھتا ہو تو اس کو تسلط کافر کہنا محل تامل ہے۔

المسئلة الثالثه (نان کواپریشن)

بائیکاٹ یا نان کواپریشن یہ شرعاً افرادِ جہاد میں سے نہیں۔ دلائل میں ملاحظہ کیا جائے بلکہ مستقل تدابیر مقاومت کی ہیں جو فی نفسہ مباح ہیں اور بعض خطرات کی صورت میں مباح بھی نہیں رہتیں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی اپنے اجتہاد سے کسی مصلحت ضروریہ کے سبب ضروری بھی کہہ دے مگر وہ وجوب اجتہادی ہوگا دوسرے پر حجت نہیں اور اس سے اس کو واجبات مقصودہ شرعیہ سے نہیں کہا جاسکتا اور مقتضیات کے اختلاف سے اس میں بھی مثل مسئلہ ثانیہ کے جوازاً ومنعاً یا ایجاباً اختلاف ہوسکتا ہے نیز آئندہ دلائل میں جو قصہ ثمامہ کا مذکور ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بائیکاٹ نہ کرنے کو موالاۃ کہنا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر موالاۃ کی تہمت لگانا ہے۔

المسئلة الرابعة (موالاتِ کفار)

موالات حقیقی بمعنی دوستی قلبی، ہر کافر سے مطلقاً حرام ہے اس میں ذمی وحربی محارب مسالم سب برابر ہیں و یستوی فیه الا سود والابیض

المسئلة الخامسة (کفار سے ظاہری دوستی کرنا)

موالات صوری بمعنی دوستی ظاہری یعنی ایسا برتاؤ جیسا دوستوں سے ہوتا ہے جس کو مدارات کہتے ہیں اپنی مصلحت و منفعت مال یا جاہ کے لئے درست نہیں بالخصوص جبکہ ضرر دین کا بھی مظنون ہو تو بدرجہ اولیٰ یہ اختلاط حرام ہوگا۔ ویستوی فیه ایضاً الا سود والابیض

المسئلة السادسه (نقصان سے حفاظت کیلئے مدارات کرنا)

وہی مدارات مذکورہ دفع حضرت کے لئے جائز ہے اور معتبر ظن مضرت ہے نہ کہ توہم بعید

المسئلة السابعة (ہدایت کی توقع پر مدارات کرنا)

اسی طرح توقع ہدایت کے لئے بھی مدارات کرنا درست ہے۔

المسئلۃ الثامنۃ (کمزور ہونے کے سبب مدارات)

اسی طرح ضعیف ہونے کی وجہ سے مدارات درست ہے۔

المسئلۃ التاسعۃ (کفار کے ساتھ احسان کرنا)

مواساۃ یعنی احسان ونفع رسانی اہل حرب کے ساتھ ناجائز ہے اور غیر اہل حرب کے ساتھ جائز ہے اور غیر اہل حرب میں مسالم اور ذمی دونوں آ گئے دو حالتیں مستثنیٰ ہیں ایک یہ کہ کسی خاص موقع پر حربی کے ساتھ احسان کرنے میں اہل اسلام کی مصلحت ہو یا اس کے اسلام کی توقع ہو۔ دوسرے یہ کہ کوئی شخص کسی اضطراری احتیاج مثل جوع وعطش یاتردی یاہدم سے مشرف علی الهلاک ہو۔ (بھوک ۱۲' پیاس ۱۲' اوپر سے گر پڑنا ۱۲' مکان گر پڑنا ۱۲)

المسئلۃ العاشرۃ (کفار کی مدد کرنا)

موالات بمعنی نصرت یعنی کفار کی مدد کرنا اگر اسلام کو مضر ہو علی الاطلاق ناجائز ہے خواہ اضرار کا قصد بھی ہو یا قصد نہ ہو مگر وہ فعل موضوع ہو اضرار کے لئے دونوں کا ایک حکم ہے۔

المسئلۃ الحادیۃ عشر (ناجائز مدد ناجائز ہے)

اور جس نصرت سے اسلام کو مضرت نہ ہو مگر وہ فی نفسہ ناجائز ہو اس میں بھی نصرت ناجائز ہے۔

المسئلۃ الثانیۃ عشر (مباح امر میں مدد کرنا)

اور اگر وہ مضر اسلام بھی نہ ہو اور فعل بھی مباح ہو اگر بلاعوض ہے مواساۃ میں داخل ہو کر مسئلہ تاسعہ کی فرد ہے اور اگر بعوض ہے آگے مسئلہ رابعہ عشر میں اس کا حکم آتا ہے اور یہ بھی موالات حقیقی نہیں۔

المسئلۃ الثالثہ عشر (کفار سے مدد لینا)

یہ حکم تو نصرت کا تھا اور موالات بمعنی استنصار اگر استخدام کے طور پر ہو یعنی وہ اہل اسلام کا بالکل تابع ہو اور احتمال غدر بھی نہ ہو جائز ہے اور اگر مساوات یا متبوعیت کے طور

پر ہو جیسا اس وقت اکثر ایسا ہی ہو رہا ہے یا احتمال غدر ہو بوجہ احتمال ضرر اسلام ناجائز ہے اور اس متبوعیت سے استنصار اضطراری مستثنیٰ ہے یعنی جہاں مسلمان محکوم ہوں۔

المسئلة الرابعة عشر (کفار سے معاملات)

یہ تو موالات باقسامہا الحقیقیہ والصوریۃ کا حکم تھا۔ اب معاملات کا حکم سمجھئے کہ جن عقود میں کوئی ناجائز کام نہ کرنا پڑے کفار کے ساتھ درست ہیں خواہ ذمی ہو یا حربی مسالم یا غیر مسالم اور ان سے وہ معاملات مستثنیٰ ہیں جو نصاً منہی عنہ ہیں جیسے غیر کتابی سے نکاح کرنا باقی دوسرے معاملات درست ہیں مثلاً ان کی نوکری کرنا' ان کو نوکر رکھنا' ان سے قرض لینا' ان کے پاس رہن رکھنا۔ ہدیہ دینا' ان سے کچھ خریدنا' ان کے ہاتھ کوئی چیز بیچنا باستثناء بعض اشیاء کے بعض مواقع میں جن کی تفصیل دلائل میں ہے اور مواد مذکورہ مسئلہ عاشرہ وحادیہ عشر بھی اس سے مستثنیٰ ہیں اور بافضاء بعید ان معاملات کو بمعنی مناصرۃ و معاونت غیر جائزہ کہنا محض بلا دلیل ہے ورنہ فقہاء ان معاملات کو جائز نہ فرماتے اور راز اس میں یہ ہے کہ ان معاملات سے مقصود اپنی مصلحت ہے حالاً یا مآلاً نہ کہ کفار کی یا اگر ان کی مصلحت بھی ہے تو وہ اسلام کو مضر نہیں۔ جو معاملات کسی درجہ میں اعانت غیر کے افراد بن سکتے ہیں فقہاء نے خود ان میں سے بہت مواد کو جائز فرمایا اور یہ تو اعانت ہی نہیں گو دوسرے کا نفع لازم آ جائے۔

المسئلة الخامسة عشر (ولایتی کپڑا پہننا)

اس وقت گاڑھا اور ولایتی کپڑا پہننے کا سوال اکثر ہوتا ہے اگر اس کی بناء مقاطعت ہے تب تو اس کا حکم مسئلہ ثالثہ ورابعہ میں گزر چکا ہے اور اگر اس سے قطع نظر ہے تو دونوں میں اباحت ہے مگر تشبہ نہ ہنود کے ساتھ جائز ہے نہ انگریزوں کے ساتھ

المسئلة السادسة عشر (کافروں سے اتحاد کے منکرات وبدعات)

اطرق میں جو منکرات و بدعات منضم ہو گئے ہیں ان کا قبح معلوم ہے

مثلاً ایک لیڈر کا یہ مقولہ کہ ''زبانی جے پکارنے سے کچھ نہیں ہوتا بلکہ اگر تم ہندو بھائیوں کوراضی کروگے بھائیو خدا کی رسی کو مضبوط پکڑو اگر ہم اسی رسی کو مضبوط پکڑلیں گے تو چاہے دین ہمارے ہاتھ سے جاتا رہے مگر دنیا ہمیں ضرور ملے گی (مدینہ بجنور ۲۱۔ فروری ۳۰ء) اور مثلاً یہ مقولہ اے اللہ ہم سے ایک نیک کام ہوگیا ہے کہ میں اور مہاتما گاندھی یقینی بھائی ہوگئے ہیں (فتح دہلی ۲۴۔نومبر ۲۰ء) اور مثلاً ایک عالم کا یہ مقولہ ''خدا نے ان کو (گاندھی کو) ہمارے واسطے مدبر بنا کر بھیجا ہے قدرت نے ان کو سبق پڑھانے والا مدبر بنا کر بھیجا ہے'' (فتح مذکور) از نور ص ۲۲۶ وص ۲۲۷ اور مثلاً مشرکین کومساجد میں لے جا کر واعظ مسلمین بنانا۔ ان کے قدم کو شہر کی خاک پاک کرنے والا کہنا ان کے جائے قدوم کو قصور بہشتی پر طعنہ زن کہنا۔ ان کو مسیحا کہنا۔ ان کو رحمت داور لکھنا ان کی ثناء میں یہ کہنا کہ خاموشی از ثنائے تو حد ثنائے تست۔

گائے کی قربانی بند کرنے کا اہتمام کرنا۔ قشقے لگوانا' مشرک کی ٹکٹکی اپنے کندھوں پر اٹھا کر اس کی جے بولتے ہوئے مرگھٹ لے جانا ڈولہ سجا کر قرآن مجید کو رامائن کے ساتھ رکھنا' یہ کہنا کہ ہم ایسا مذہب بنانا چاہتے ہیں جو ہندو مسلمانوں کا امتیاز اٹھا دے گا۔ وغیر ذلک از خلت نمبرا۔ اگر کوئی ان قبائح کے سبب یا شرعی مانع کے سبب شرکت نہ کرے اس کو کافر یا فاسق کہنا۔ اس سے عداوت کرنا اس کی ایذاء کی فکر کرنا پھر ان منکرات پر نکیر نہ ہونا یا ایسے اہتمام سے نہ ہونا جس اہتمام سے تحریکات کی اشاعت کی جاتی ہے اور مصالح میں مفاسد و منکرات کے انضمام کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ مصلحت واجب التحصیل نہ ہو تو اس کا چھوڑنا جائز تو ہر حال میں ہے اور کبھی مستحب اور کبھی واجب بھی ہو جاتا ہے اور اگر واجب التحصیل ہو اختلافاً یا اتفاقاً تو وہاں اس واجب کو بلا عذر ترک نہ کریں لیکن اختلافی میں یہ عدم جواز ترک اختلافی ہوگا مگر ان مفاسد پر ہر حال میں انکار کریں گے اور جس درجہ کا مفسدہ ہوگا اسی درجہ کا انکار واجب ہوگا اور اگر کوئی عذر ہو تو اعتقاداً اتفاق واجب ہوگا اور عملاً معتقد عذر معذور ہوگا۔

المسئلة السابعة عشر (اختلافی جزئیات کی حیثیت)

فروع اختلافیہ میں جب دونوں قولوں پر دلیل شرعی قائم ہو تو دونوں طرف احتمال صواب وخطا کا برابر رہے گا کسی جانب قائلین کا کثیر ہونا علامت صواب کی اور قلیل ہونا علامت خطا کی نہیں ہے اور اس کثرت کو اجماع کہنا یہ تو بالکل ہی اختراع ہے۔

المسئلۃ الثامنۃ عشر (دینی ودینوی نفع کے عمل میں شرکت اعانت)

جس عمل نافع میں نہ دنیوی ضرر ہو جس سے شرعاً معذور سمجھا جاتا ہے نہ دینی ضرر اس میں تقاعد کرنا خلاف حمیت ہے جیسے انگورہ کا چندہ کہ اعانت مسلمین وغازیین کا طاعت ہونا ظاہر ہے اور حکام نے تصریحاً اجازت بھی دے دی ہے اس میں ہرگز دریغ نہ کرنا چاہیے اور یہ احتمال کہ حکام دل سے پسند نہ کریں وسوسہ محضہ ہے جو مؤثر نہ ہونا چاہیے۔

المسئلة التاسعة عشر (کم از کم اعانت دعا ہے)

اور جو شخص کسی قسم کی بھی سعی نہ کر سکے وہ دل سے دعا تو کیا کرے بلکہ اہل سعی بھی اصل سرمایہ اسی کو سمجھیں کیونکہ مفاتیح خزائن مقاصد رب حقیقی ہی کے ہاتھ میں ہیں۔ **ما یفتح اللّٰہ للناس من رحمته فلا ممسک لها وما یمسک فلا مرسل له من بعده۔** اللہ تعالیٰ لوگوں کے لئے جس رحمت (کے دروازہ) کو کھول دیں اس کا روکنے والا کوئی نہیں اور جس کو بند کر دیں اس کو جاری کرنے والا کوئی نہیں۔

المسئلة العشرون (مختلف قسم کے امور میں مختلف نظریہ)

جس میں میرا طرز عمل اور مشورہ مذکور ہے۔ ان اعمال میں جو امور شرعاً منکر ہیں ان کو اعتقاداً اور عملاً واجب الترک جانتا ہوں اور جو مستحسن اتفاقی ہیں ان کو اعتقاداً تو حسن جانتا ہوں باقی عملاً جن پر قدرت ہے ان کو قابل عمل اور جن پر قدرت نہیں ان میں اپنے کو معذور سمجھتا ہوں اور جو اختلافی ہیں ان میں اپنی تحقیق پر عمل کرتا ہوں۔ اور دوسری جانب کو بھی محل ملامت[1] نہیں سمجھتا اور نہ ان میں کسی کو اپنے مسلک کی طرف

دعوت دیتا ہوں۔البتہ کوئی مخلص خواہ واقع میں مخلص ہو خواہ اپنے کو مخلص ظاہر کرے اور میرا وجدان اس کی تکذیب نہ کرے ایسا شخص اگر میرے مسلک کو دریافت کرتا ہے اور مجھ کو وجدان سے دوام مظنون ہوں ایک یہ کہ متردد ہے۔

دوسرے یہ کہ عمل کے لئے پوچھتا ہے کہ کسی سے قیل وقال یا بحث وجدال نہ کرے گا اس کو خاص طور پر بتلا دیتا ہوں۔باقی کسی کو خود کچھ نہیں کہتا اور دیانت اسی کو سمجھتا ہوں کہ جس شق کا حق ہونا محقق ہو اسی کو اختیار کرے محض مال یا جاہ کی غرض سے اس کو ترک نہ کرے ہاں شرعاً اکراہ کا درجہ ہو جائے خواہ حکام سے یا عوام سے اس وقت اکراہ کے مسائل پر عمل کرے اور دوسری شق مختلف فیہ میں اختلاف والوں کی مخالفت یا ان کے خلاف کوشش نہ کرے اور یہی دوسرے مسلمانوں کو بھی مشورہ دیتا ہوں پھر باوجود میرے اس قدر صفائی اور نرمی کے اگر پھر بھی کوئی مجھ کو بدنام کرے تو بجز اس کے کیا کہہ سکتا ہوں و افوض امری الی اللّٰہ . ان اللّٰہ بصیر بالعباد۔

وصلی اللّٰہ تعالیٰ علی خیر خلقه سیدنا و مولانا محمد وعلیٰ اله و اصحابه اجمعین وآخر دعوانا ان الحمدللّٰہ رب العلمین۔(نصف ربیع الاول ۱۳۴۰ھ)

الدلائل

اما علی الاول فما فی الدر المختار ولا بدلفرضیته من قید آخر وهوالاستطاعة الی قوله و شرط لوجوبه القدرة علی السلاح لا امن الطریق فان علم انه اذا حارب قتل و ان لم یحارب اسرلم یلزمه القتال وفی ردالمختار قوله القدرة علی السلاح ای وعلی القتال و فی الدرالمختار اورده بعد الحد ودلا تحاد المقصود وفی ردالمختار وهواخلاء الارض من الفساد ص ۳۳۶ ج ۳ وقد افتی استاذیؒ بنصرة بعض اهل البدعة فی مقابلة اهل الكفرلان اهل الكفر ا نماز احموهم فی البدعة زعما منهم انها من الاسلام وذكر النووی فی

حديث مسلم فی تاويل شرط ولاء بريرةؓ للبائعين مالقيه والثانية والعشرون احتمال اخف المفسد تين لد فع اعظمهما واحتمال مفسدة يسيرة لتحصيل مصلحة عظيمة اھ. (ص ۲۹۳ ص ج ۳)

وعلى الثانية فما العالمگيرية والثانى ان يرجوالشوكة والقوة لاهل الا سلام باجتهاده او باجتهاد من يعتقد فى اجتهاده ورائه وان كا لا يرجو القوة والشوكة للمسلمين فى القتال فانه لا يحل له القتال لمافيه من القاء نفسه فى التهلكة ۱۹۱ ج ۳ و فى ردالمختار على القول المذكوراولاً قوله لم يلزمه القتال يشيرالى انه لو قاتل حتى قتل جازلكن ذكر فى شرح السير انه لا باس ان يحمل الرجل وحده و ان ظن انه يقتل اذاكان يصنع شيئا بقتل او بجرح او بهزم فقد فعل ذلک جماعة من الصحابة من الصحابة بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ومدحهم على ذلک فاماذا علم انه لا ينكى فيهم فانه لا يحل له ان يحمل عليهم لانه لا يحصل بحملته شئى من اعزازالدين بخلاف نهى فسقة المسلمين عن منكر اذا علم انهم لا يمتنعون بل يقتلونه فانه لا باس با لاقدام وان رخص له السكوت لا ن المسلمين يعتقدون مايأ مرهم به فلا بد ان يكون فعله مؤثر ا فى باطنهم بخلاف الكفار. وجلد مذکور

وعلى الثالثة ما فى الدرالمختار و عرفه ابن الكمال بانه بذل الوسع فى القتال فى سبيل اللّٰه مباشرةً او معاونةً بمال اورأى اوتكثير سواداوغيرذلک و فى رد المختار كمداواة الحجرحى و تهيئة المطاعم و المشارب. ۳۳٦ ج ۳ وفى صحيح البخارى فى قصة ثما مة بن اثال فلما قدم مكة (یعنی بعد الاسلام) قال له قائل صبوت قال لا ولكن اسلمت مع محمد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ولا واللّٰه لا تاتيكم

من اليمامة حبة حنطة حى ياذن فيها النبى صلى اللّٰه عليه سلم قال الحافظ فى الفتح زاد ابن هشام ثم خرج الى اليمامة فمنعهم ان يحملوا الى مكة شيئا فكتبوا الى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم انک تمر بصلة الرحم فكتب الى ثمامة ان يخلى بينهم و بين الحمل اليهم اه. ص ٦٩ ج ٨ وفيه ايضاً ٦٨ ج ٨ وكانت قصة (یعنی ثمامۃ ۱۲) قبل وفد بنى حنيفة بزمان فان قصة صريحة فى انهما كانت قبل فتح مكة اه. و فى الهداية بعد المنع من بيع السلاح و الحديد من اهل الحرب ولو بعد الموادعة مانصه و هذا هوالقياس فى الطعام والثوب الاانا عرفناه بالنص فانه عليه السلام امر ثمامة ان يميراهل مكة وهم حرب علی. اه.

وعلى الرابعة قوله تعالىٰ ياايها الذين امنوا لا تتخذوااليهود و النصارىٰ اولياء وقوله تعالىٰ يا ايهاالذين امنو ا لاتتخذواعدوى وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة.

وعلى الخامسة قوله تعالىٰ ايبتغون عندهم العزة فان العزة للّٰه جميعا.

وعلى السادسة قوله تعالىٰ الا ان تتقو ا منهم تقاة وقوله تعالىٰ فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشىٰ ان تصيبنا دائرة

وعلى السابعة قوله تعالىٰ فانت له تصدىٰ.

وعلى الثامنة ماروى ابوداؤد ان النبى صلى الله عليه وسلم انزل وفد بنى ثقيف فى مسجده .اھ.

وعلى التاسعة قوله تعالىٰ لا ينها كم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطو اليهم ان الله يحب المقسطين . انما ينها كم الله عن الذين قاتلو كم فى الدين واخرجوكم من دياركم وظاهر واعلى اخراجكم ان تولوهم ومن

یتولهم فاولٰئک هم الظالمون.

فی العالمگیر یۃ ولا باس بان یصل الرجل المسلم المشرک قریباً کان اوبعیداً محارباً کان اوذمیاً واوادبالمحارب المستامن واما اذا کان غیرالمستامن فلا ینبغی للمسلم ان یصله بشئی کذافی المحیط وذکر القاضی الامام رکن الاسلام علی السفدی اذا کان حربیاً فی دارالحرب وکان الحال حال مسالمة وصلح فلا باس بان یصله کذافی التتار خانیة ج۶ ص ۲۳۲ . من تتمة امداد الفتاویٰ وفی حاشیة العلامة شیخزاده علی البیضاوی و ثانیها المعاشرة الجمیلة فی الدنیا بحسب الظاهر وذلک غیر ممنوع منه وقال علیه السلام فی کل ذات کبدرطبة اجر.

وعلی العاشرة والحادیة عشر قوله تعالیٰ ولا تعاونوا علیٰ الاثم والعدوان

وعلی الثالثة عشر مافی الدرالمختار اودل الذمی علی الطریق ومفاده جوازالاستعانة بالکافر عند الحاجة وقد استعان علیه السلام بالیهود علی الیهود فی ردالمختار قوله عند الحاجة اما بدونها فلا لانه لا یومن غدره قوله وقد استعان علیه الصلوٰة والسلام الخ ذکر فی الفتح ان فی سنده ضعفا وان جماعة قالو الا یجوز لحدیث مسلم انه علیه الصلوٰة والسلام خرج الی بدر فلحقه رجل مشرک فقال ارجع فلن استعین بمشرک الحدیث وروی رجلان ثم قال وقال الشافعی رده علیه الصلوٰة والسلام المشرک والمشرکین کان فی غزوة بدرثم انه علیه الصلوٰة والسلام استعان فی غزوة خیبر بیهود من بنی قینقاع وفی غزوة حینن بصفوان بن امیة وهومشرک فلردان کان لاجل انه کان مخیر ابین الاستعانة وعدمها فلا مخالفة بین الحدیثین و ان کان لا جل انه مشرک فقد نسخه مابعد ج ۳ (ص ۳۳۶) وفی

فتح القدير ولا باس ان يستعان بالمشركين على قتال المشركين اذا خرجوا طوعاً ويرضخ لهم ولا يسهم ولا يكون لهم راية تخصهم الخ ج ۵ (ص ۲۴۳) وفى ردالمختار باب الجمعة فى معراج الدراية من المبسوط البلاد التى فى ايدى الكفار بلاد الاسلام لا بلاد الحرب لانهم لم يظهر وافيها حكم الكفر بل القضاة والولاة مسلمون يطيعونهم من ضرورة اوبدونها و كل مصرفيها والٍ من جهتهم يجوز فيه اقامة الجمعة والا عياد الخ ج ا (ص ۸۴۲) وقد عرف اطاعة الصحابة والتابعين ليزيد والحجاج و اطاعة العلماء للتتار فى بغداد وفى تفسير ابن جريرالا ان تتقو ا منهم تقاة. الا ان تكونو افى سلطانهم فتخافونهم على انفسكم فتظهر والهم الولا ية بالسنتكم و تضمر والهم العداوة ولا تنا جوهم على ماهم عليه من الكفر ولا تعينوهم على مسلم بفعل اه. از فرقان.

وعلى الرابعة عشر مافى الرياض جلس رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وعلى ينزع لليهودى كل دلوبتمرة حتى اجتمع له شئى من التمر (وفى الاجارة) وفى ابن خلدون و ابن هشام استاجر رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم عبدالله بن اريقط الدؤلى وكان كافراً (وفيه الاستيجار) وفى المشكوة عن على ان يهود يا كان يقال له فلان حبركان له على رسول الله صلى اللّٰه عليه عليه وسلم دنانير فتقاضى النبى صلى اللّٰه عليه وسلم فقال له يايهودى ماعندى مااعطيک الخ (وفيه القرض) وفى صحيح البخارى قدرهن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم در عاً له بالمدينة عند يهودى واخذ شعير اله (وفيه الرهن) وفى الروض الانف اهدى النبى صلى اللّٰه عليه وسلم الى ابى سفيان عجوة

و استهداه ادماً فاهداه ابوسفيان وهو على شركه (وفيه الاهداء والا ستهداء) وفى المحيط اذا خرج للتجارة الى ارض العد و بامان فان كان امر لايخاف عليه منه و كانو قوماً يوفون بالعهد يعرفون بذلك وله فى ذلك منفعة فلا باس وفى الهندية اذاارادالمسلم ان يدخل دارالحرب بامان للتجارة لم يمنع ذلك منه و كذلك اذاارادحمل الامتعة اليهم. فى البحر فى القنية لا يمنع من ادخال البغال والحمير والثور والبعير فيها فان كان خزا من ابريسم اوثيا باوقا قامن القزفلا باس بادخالها اليهم ولا بادخال الصفر والشبه اليهم لان هذا الا يستعمل للسلاح وفيها قال محمد لا بأس بان يحمل المسلم الى اهل الحرب ماشاء الا الكراعوالسلاح (وفى هذه الروايات البيع والشراء منهم الا ماستثنیٰ) وفى الهداية من ارسل اجيراً له مجوسيا او خادما الخ وفى فتاویٰ الا مام طاهر البخارى مسلم آجر نفسه من مجوسى لا باس به وفى الروض الانف براء ملاعب الاسنة ارسل الى النبى صلى اللّٰه عليه وسلم انى قد اصابنى وجع احسبه قال يقال له الدبيلة فابعث ارسل الى النبى صلى اللّٰه عليه وسلم بعكة عسل وامره ان يستشفى (من رسالة النور) وفى الدرالمختار كتاب القضاء ويجوزتقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا ذكره مسكين وغيره الا اذا كان يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم اه وفى الدر المختار وجازبيع عصير عنب ممن يعلم انه يتخذه خمر الا ن المعصية لا تقوم بعينه بل بعد تغيره وقيل يكره لاعانته على المعصية الى قوله بخلاف بيع امردممن يلوط به وبيع سلاح من اهل الفتنة لان المعصية تقوم بعينه وفى ردالمختار عن النهر وعلم من هذا انه لا

يكره بيع مالم تقم المعصية به كبيع الجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة والعصير والخشب ممن يتخذ منه المعازف. وما في بلوغ الخانية من انه يكره بيع الامردمن فسق يعلم انه يعصى به مشكل والذى جزم به الزيلعى فى الحظر والا باحة انه لايكره بيع جارية ممن ياتيها فى دبرها اوبيع غلام من لوطى وهوالموافق لما مرد عندى ان مافى الخانية محمول على كراهة التنزيه وهوالذى تطمئن اليه النفوس اذلا يشكل انه وان لم يكن له معينا انه متسبب فى الاعانة ولم ارمن تعرض لهذا اھ (ج ۵ ص ۳۸۵) وفى صحيح البخارى عن عبدالرحمن بن ابى بكرثم جاء مشرك مشعان طويل بغنم يسوقها فقال النبى صلى الله عليه وسلم بيعاام عطية قال لا بل ابيع فاشترى منه شاة اه (فرقان) قال العينىؒ كره اهل العلم ذلك (اى الاجارة من الكافر) الاللضرورة بشرطين احدهما ان يكون عمله فيما يحل لمسلم والآخران لا يعينه على ماهو ضرر على المسلمين وقال ابن حجرمعاملة الكفار جائزة الامايستعين به اهل الحرب على المسلمين. اھ

وعلى الخامسة عشر مافى الثالثة والرابعة عشر.

وعلى السادسة عشر كون قبح هذه الامور ظاهر وفى الدر المختار باب الجنائز وتزجر النائحة ولا يترك اتباعهاالا جلها اى لاجل النائحة لان السنة لا تترك بما اقترن بهامن البدعة ولا يردالوليمة حيث يترك حضورها لبدعة فيها للفارق بانهم لوتركو المشى مع الجنازة لزم عدم انتظامها ولا كذلك الوليمة لوجود من ياكل الطعام عن ابى السعود (ج ا ص ۹۳۲)

وعلى السابعة عشر تعامل علماء الامة على عدم تركهم واحد

من الاقوال المجتهد فیها بهذا العذر وکثیرمن مسائل الحنفیة شالله کذلک کنفاذ قضاء القاضی ظاهر اوباطناً واباحة الربوالی دارالحرب وعدم الترجیح بکثرة الادلة ونحوها ولا یراد بالسواد الاعظم هذا الکثرة والا لوجب ترک اقوال ابی حنیفةؒ التی شانها کذلک مثلاً واللازم منتف فکذاالملزوم وفی البراهین القاطعة عن التوضیح السواد الاعظم عامة المسلمین ممن هوامة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجمامة وهم الذین طریقهم طریق الرسول علیه السلام والصحابة دون اهل البدع اه فکان المراد بالسواد الاعظم هم اهل السنة والجماعة سواء کانوا متفقین اومختلفین فلا یجوزالخروج عن اتباعهم الی اتباع اهل البدع ولو باخذ قول بعض منهم وان کان هذا البعض قیلاً. وفی المنار ونور الانوار فی تعریف الاجماع اتفاق مجتهدین من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر واحد علی امرقولی اوفعلی والشرط اجماع الکل وخلاف الواحد مانع کخلاف الاکثراه

وعلی الثامنة عشر والتاسعة عشر والعشرین ظاهر غیر خفی.

خلاصة الکلام فی اذان الجمعة بین یدی الامام

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ، راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

جمعۃ المبارک کی دوسری اذان داخل مسجد دی جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کے متعلق ایک فتویٰ

خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعۃ بین یدی الامام

سوال: یہ اَمر تو محقق ہے کہ اذان ثانی یوم الجمعۃ کی داخل مسجد جائز ہے بلکہ یہی متوارث ہے؟

واذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ الأیۃ، النداء الاذان اھ تفسیر نسفی ای اذا اذن لھا اھ بیضاوی اطلقه وله اذا نان اذان خارج المسجد و اذان بعده یدی المنبر اذا جلس الخطیب علی المنبر اھ تبصرۃ الرحمن والمعتبر اوّل اذان بعد زوال الشمس سواء کان المبنر او علی الزوراء یجب السعی وترک البیع بالاذان الاوّل لقوله تعالیٰ (فاسعوا الیٰ ذکر اللّٰه وذروا البیع) واختلف المراد بالاذان الاوّل قیل الاوّل باعتبار المشروعیة و ھو الذی بین یدی المنبر لانه کان اولا فی زمنه علیه السلام و زمن ابوبکر رضی اللّٰه عنه و عمر رضی اللّٰه عنه حتی احدث عثمان رضی اللّٰه عنه الاذان الثانی علی الزوراء حین اکثر الناس والاصح ان الاوّل باعتبار الوقت و ھو الذی یکون علی المنارۃ بعد الزوال انتھی مستملی و کذٰلک فی الھدایۃ و حاشیة الکفایۃ والعنایۃ و غیر ھا من المتون والشروح والحواشی والفتاوی، و فی حاشیة الشیخ و جیه الدین علی شرح الوقایۃ اذن ثانیا بذلک جری التوارث من لدن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الی ھذا الزمان والاذان امام المنبر اھ وفی العنایۃ شرح الھدایۃ وکان الحسن

بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لوانتظر الاذان عند المنبر تفوته اداء السنة و سماع الخطبة كذا فى تنشيط الاذان (ص ١٠) و فيه ايضاً عن مبسوط السرخسى والمعتبر اوّل اذان بعد زوال الشمس سواء كان على المنبر او على الزوراء ۔اھ

ان عبارات میں على المنبر عند المنبر، امام المنبر، بين يدى المنبر، یہ سب الفاظ اس کو ظاہر کرتے ہیں کہ اذان ثانی منبر کے سامنے اور اس کے نزدیک ہونا چاہئے، باقی اس قرب کو صف اوّل کے ساتھ محدود کرنا صحیح نہیں ۔قال فی جامع الرموز اذا جلس الامام على المنبر اذن اذانًا ثانيًا بين يديه اى بين الجهتين المسامتتين ليمين المنبر او الامام ويساره قريباً منه ووسطهما بالسكون فيشتمل ما اذا اذن فى زاوية قائمة او حادة او منفرجة اھ. من التنشيط (ص١٠) اس میں قریباً کی قید تو ہے، لیکن صف اوّل کی قید نہیں، اور جس عبارات خلاصہ سے بعض مفتیان رام پور نے صف اوّل کی قید کو ثابت کیا ہے اس سے استدلال نہیں ہوسکتا، کیونکہ خلاصہ کی صحیح عبارت یہ ہے ويكره البيع والشراء يوم الجمعة اذا اذن المؤذن والبيع جائز والاذان المعتبر اذان الخطبة الصف الاوّل فى المقصورة و منهم من قال ما يلى المقصورة وبه اخذالفقيه رحمه الله اھ۔(ص۲۱۳ج۱)

اور بعض نسخوں میں جو یہ عبارت زیادت لفظ فی کے ساتھ اس طرح ہے والاذان المعتبر اذان الخطبة فى الصف الاوّل فى المقصورة الخ سو یہ زیادت فی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اذان خطبہ صفِ اوّل میں ہو اور مقصورہ میں ہو، حالانکہ مقصورہ میں اذان ہونے سے امام اور منبر کی مسامت بالکل فوت ہوجائے گی اور فقہاء کے الفاظ مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان امام اور منبر کے سامنے ہو كما صرح به فى جامع الرموز و قد مر قال الشامى اقول

والظاهر ان المقصورة فی زمانهم اسم لبیت فی داخل الجدار القبلی من المسجد کان یصلی فیها الامراء الجمعة ویمنعون الناس من دخولها خوفا من العدو فعلی هذا اختلف فی الصف الاوّل هل هو ما یلی الامام من داخلها ام ما یلی المقصورة من خارجها فاخذ الفقیه بالثانی توسعة علی العامة کی لا تفوتهم الفضیلة اھ۔ (ص ۵۹۵ ج ۱)

اورظاہر ہے کہ منبر خارج مقصورہ ہوتا ہے پس اذان اگر داخل مقصورہ ہوگی تو اس پر بین یدی الامام و بین یدی المنبر۔ و عند المنبر وغیرہ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ عبارت صحیح وہی ہے جو بدون لفظ فی کے اوّل لکھی گئی ہے اور الصف الاوّل فی المقصورة یہ کلام مستقل ہے جس میں صاحب خلاصہ نے اوّل صف جمعہ کی بحث کو بیان کرنا چاہا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس وقت متکلم فیہ تھا، چنانچہ بحر میں بھی اس بحث کو لکھا ہے، قال ثم تکلموا فی الصف الاوّل قیل هو خلف الامام فی المقصورة و قیل ما یلی المقصورة و به اخذ الفقیه ابو اللیث لانه یمنع العامة عن الدخول فی المقصورة فلا تتوصل العامة الی نیل فضیلة الصف الاوّل اھ (ص ۱۵۷، جلد ۲)

اس بحث کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل ہرگز الصف الاوّل فی المقصورة کو اذان خطبہ سے متعلق نہیں کہہ سکتا بلکہ یقیناً اس کو کلام مستقل مانا جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ خطبۂ جمعہ کی اذان کے سوا دیگر اذانیں مسجد میں بلا کراہت جائز ہیں یا اس میں کچھ کراہت ہے، اس کے متعلق روایات ذیل ہیں:

قال فی ردالمختار، لانه صلی الله علیه وسلم صلی اخر صلوته قاعد او هم قیام و ابوبکر یبلغهم تکبیره به علم جواز رفع المؤذنین اصواتهم فی جمعة و غیرها (ای فی تبلیغ تکبیر الامام) یعنی الاصل الرفع واما ما تعارفوه فی زماننا فلا یبعد انه مفسد اذا الصیاح ملحق

بالکلام اھ من التنشیط (ص۸) و فیه ایضًا من السعایة شرح شرح الوقایة لغز ای اذان لا یستحب رفع الصوت فیه قل هو الاذان الثانی یوم الجمعة الذی یکون بین یدی الخطیب لانه کالاقامة لا علام الحاضرین اھ (ص۹) وفیه ایضًا، عن فتح القدیر فالاولی ما عینه فی الکافی جامعاً و هو ذکر اللّٰه فی المسجد ای فی حدوده لکراهة الاذان فی داخل ویزاد ایضاً فیقال ذکر فی المسجد یشترط لها الوقت فیستحب الطهارة فیه و تعاد استحبابا اذا کانا جنبا کالاذان انتهی (ص۲۴) و فیه ایضاً عن جامع الرموز و فیه ایذان بوجوب الجهر بالاذان کاعلام الناس ظو اذن لنفسه خافت لانه الاصل فی الشرع کما فی کشف المنار و بانه یؤذن فی موضع عالٍ و هو سنة کما فی القنیة و بانه لا یؤذن فی المسجد فانه مکروہ کما فی النظم و فی الجلالی انه یؤذن فی المسجد او ما فی حکمه لا فی البعید عنه اھ (ص۲۵) و فی العالمگیریة و ینبغی ان یؤذن علی المئذنة او خارج المسجد ولا یؤذن فی المسجد کذا فی فتاوی قاضی خان والسنة ان یؤذن فی موضع عال یکون اسمع لجیرانه و یرفع بها صوته، کذا فی البحر الرائق اھ (ص۳۴،جلد۱)

ان سب میں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بقیہ اذانیں مسجد میں کہنا کراہت تنزیہیہ یعنی خلافِ اَولیٰ ہونے سے خالی نہیں اور علت غالبًا یہ ہے کہ اذان میں رفع صوت زائد اور صیاح ہوتا ہے اور صیاح خود ملحق بالکلام ہے گو صیاح بالذکر ہی ہو نیز صیاح ادبِ مسجد کے بھی خلاف ہے۔

قَالَ اللّٰه تعالٰی (لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ) والمسجد محل مناجاتِ الحق ویکون الحق فیہ تجاه العبد فلا ینبغی الصیاح فیه و

روی عن واثلة بن الاسقع مرفوعًا جنبوا مساجدكم صبيانكم و مجانينكم و قال رفع اصواتكم واقامة حدودكم الخ من الترغيب (ص ۵۲، رواہ البیہقی والطبرانی وغیرہما)

اور اذان جمعہ وقت خطبہ میں اس قدر جہر وصیاح نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مثل اقامت کے ہوتی ہے، اس لئے وہ مسجد میں جائز ہے، علاوہ ازیں وہ مسجد ہی میں متوارث ہے، رہا یہ کہ حدیث ام زید بن ثابت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بلال رضی اللہ عنہ سقف مسجد پر اذان دیتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے لئے سقف مسجد پر کچھ حصہ بلند بنا دیا گیا تھا جو مئذنہ تھا اور مئذنہ پر اذان دینا داخل مسجد بھی بلا کراہت جائز ہے۔

كما يشعر به ما مر فى عبارة العالمگيرية ينبغى ان يؤذن على المئذنة او خارج المسجد الخ، من التقابل بين المئذنة و خارج المسجد والله أعلم ولعل السرفيه كون المئذنة خارجاً عن المسجد فى نية البانى والواقف فلا يكون لها حكم المسجد نقل فى السعاية عن طبقات ابن سعد حدثنى محمد بن عمر قال ثنى معاذ بن محمد عن يحيى بن عبدالله بن عبدالرحمن بن سعد بن زرارة قال اخبرنى من سمع النوارام زيد بن ثابت تقول كان بيتى حول المسجد فكان بلال يؤذن فوقه من اوّل ما يؤذن الى ان بنى رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد فكان يؤذن بعد على سقف المسجد وقدر فع له شئ فوق ظهره اھ من التنشيط(ص ۱۹) وما فى حديث عبدالله بن زيد انه صلى الله عليه وسلم قال له فاخرج مع بلال الى المسجد فالقها عليه وليناد بلال فانه اندى صوتا منك قال فخرجت مع بلال الى المسجد فجعلت القيها عليه وهو ينادى بها اھ فيحمل على فى حدود المسجد

او یراد به سقف المسجد وما رفع له فوقه، واللّٰه تعالٰی اعلم. قلت وقال فی رد المختار فی تعریف المکروه هو ضد المحبوب قد یطلق علی الحرام و علی مکروه تحریما و علی المکروه تنزیها و هو ما ترکه اولی من فعله و یرادف خلاف الاولی اھ من التنشیط (ص ۲۰)

اور عذر کی حالت میں یہ کراہت مرتفع ہو جائے گی، مثلاً مسجد کے سوا اذان کے لئے قریب مسجد کے کوئی جگہ نہ ہو، قال فی الدر بعد بیان کراهة قیام الامام فی المحراب و انفراده علی الدکان و عکسه ان هذا کله عند عدم العذر (واما عند العذر) کجمعة و عید فلو قاموا علی الرفوف والامام علی الارض او فی المحراب لضیق المکان لم یکره اھ قال الشامی حکی الحلوانی عن ابی اللیث لا یکره قیام الامام فی الطاق عند الضرورة بان ضاق المسجد علی القوم اھ (ص ۶۷۶، جلد ۱)

حررہ الاحقر ظفر احمد عفا اللہ عنہ ۲۷؍شعبان ۴۴ھ (تتمۂ خامسہ ص ۴۲۵)

القولُ البدیع فی اشتراطِ المصر للتجمیع

حضرت حکیمُ الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں دیہات اور قریہ میں نماز جمعہ وعیدین
کے عدم جواز کا تحقیقی حکم درج فرمایا گیا ہے۔

القول البدیع فی اشتراط المصر للتجمیع

حامدًا و مصلیًا!! اگر چہ تمام فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ دیہات میں جمعہ کی نماز درست نہیں ہے لیکن حضرات اہل حدیث کے ایک مہذب اور مدلل فتویٰ پر حضرت بحر العلوم جناب مولانا مولوی عبدالحیٔ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصحیح ہوگئی اور فتویٰ تصحیح حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے فتاویٰ میں داخل ہو کر شائع ہوگئی۔

اسی وجہ سے ہمارے جوار کے اکثر لوگوں کو شک کی بجائے گاؤں میں جمعہ جائز ہونے کا یقین ہو گیا۔ ہمیں ان حضرات کی کوتاہ نظری پر افسوس ہے، جنہوں نے صرف اس فتویٰ پر حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے دستخط دیکھ کر گاؤں میں جمعہ نہ پڑھنے والوں پر طعن و تشنیع کرنا شروع کردی اور اس امر کا ذرا خیال نہ فرمایا کہ حضرت مولانا خود اپنے مجموعہ فتویٰ میں متعدد جگہ نہایت صاف لفظوں میں تحریر فرما رہے ہیں کہ حنفی مذہب والوں کو دیہات میں جمعہ پڑھنا جائز نہیں ہے۔ مسائل اختلافیہ اور مجتہد فیہا میں ضرور نہیں کہ ساری دنیا کے لوگ ایک ہی خیال پر قائم ہوں جس کی رائے اور اجتہاد میں جو بات حق معلوم ہوگی اسی پر خیال قائم کرے گا۔ اسی پر عمل کرے گا۔ مجتہد اپنی رائے اور اجتہاد کے پابند ہیں اور مقلد مجتہد کی رائے و اجتہاد کے۔

حضرات اہلحدیث کے اجتہاد میں جو بات حق تھی اسی کو کہتے اور اسی پر عمل کرتے، مقلدین امام اپنے امام کی رائے پر چلتے چھٹی ہوئی۔ اس میں کوئی لڑائی جھگڑے کی بات نہ تھی نہ ہے مگر اس عمدہ مسلک کو چھوڑ کر بعض حضرات اہلحدیث نے اپنے فتویٰ میں حنفیہ کو صرف گمراہ ہی نہیں کہا بلکہ اور بھی بہت سے ثقیل الفاظ کہے جو اہل علم کی شان

کے خلاف ہیں چونکہ اس فتویٰ کی وجہ سے گڑبڑ ہوگئی اس لئے اس کے جواب میں حضرت اشرف الفضلاء اکمل الکملا مولانا ومقتدانا عالی جناب مولوی حافظ شاہ محمد اشرف علی صاحب عم فیوضہم نے (جو حنفی ہیں) یہ رسالہ "القول البدیع فی اشتراط المصر للتجمیع" تالیف فرمایا چونکہ یہ رسالہ اس وقت تک طبع نہیں ہوا تھا لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کو چھپوا کر شائع کر دیا جائے تاکہ حنفیہ کو اپنے مذہب کی حقانیت میں شک نہ رہے۔ اور ناواقفین کو معلوم ہو جائے کہ حنفیہ کا یہ مذہب کہ (گاؤں میں جمعہ کی نماز جائز نہیں ہے) گمراہی پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ قول وفعل حضرت فخر عالم صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے مطابق وموافق ہے۔

آخر میں حضرت بحرالعلوم جناب مولانا مولوی عبدالحیٔ صاحب رحمۃ اللہ علیہ ونیز دیگر علماء حنفیہ کے وہ فتوے بھی شامل کئے گئے ہیں جن میں انہوں نے گاؤں میں جمعہ کی نماز کو ناجائز ثابت فرمایا ہے غرض یہ (رسالہ القول البدیع) بحیثیت مجموعی عوام وخواص حنفیہ واہل حدیث دونوں کے لئے مفید وقابل دید ہے۔

ترتیب اس مجموعہ کی یہ ہے کہ اول حضرات اہلحدیث کے اس فتویٰ کی نقل ہے پھر اس کا وہ جواب ہے جو حضرت اشرف الفضلا عم فیضہم نے تحریر فرمایا ہے۔ پھر علماء حنفیہ کے فتویٰ اور تصحیحیں تائیدی ہیں۔ فقط

نقل فتویٰ حضرات غیر مقلدین

سوال: کیا ارشاد فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ نماز جمعہ اور عیدین یعنی عیدالفطر وعیدالاضحیٰ دیہات میں پڑھنا درست ہے یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب: نماز جمعہ مثل نماز پنجگانہ کے فرض ہے جو شرطیں ان میں ہیں وہ اس میں ہیں فقط دو خطبوں کی زیادتی ہے شہر ہو یا دیہات ہر جگہ بلا شرط شہر و پادشاہ یا نائب اس کے بغیر کراہت صحیح ہے امام بخاری نے باب الجمعہ فی القریٰ والمدن میں روایت کی۔ عن ابن عباس قال ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد

رسول اللہ صلی اللہ علی وسلم فی عبد القیس بجواثی من البحرین اوراسی طرح امام ابواؤد نے روایۃ کی ہے۔اوران کی روایت میں لفظ بجواثی قریہ من قریٰ البحرین کا ہے اور امام بخاری نے روایت کی ہے۔ عن ابن عمر یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کلکم راع وزاد اللیث قال یونس و کتب رزیق بن حکیم الی ابن شہاب وانا معہ یومئذٍ بوادی القریٰ ہل یریٰ ان اجمع ورزیق عامل علٰی ارض یعملھا وفیھا جماعۃ من السودان وغیرھم ورزیق علٰی اھل فکتب ابن شھاب وانا اسمع یامرہ ان یجمع الخ. حاصل ان حدیثوں کا یہ ہوا کہ جواثی میں کہ وہ ایک گاؤں ہے۔بحرین سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے وہاں نماز جمعہ پڑھی زمانہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اور تابعیوں نے بھی اورانکے زمانہ میں برابر جاری رہی اور بعض نے جو قریہ کو معنے میں شہر کے لے کر جواثی کو شہر لکھا ہے قول مردود ہے کیونکہ جب امام بخاری اور ابوداؤد نے کہ مقدم اور افضل ہیں اور بعد کے اکابر محدثین نے بھی جواثی کو دیہات سے لکھا ہے پھر متاخرین کے اقوال ان اکابرین کے مقابل میں کب ہو سکتے ہیں اور اگر متاخرین کے اقوال صحیح مان لئے جائیں تو بھی کچھ خرابی نہیں مطابقت متقدمین اور متاخرین کے اقوال میں یوں ہوگی کہ جواثی زمانہ قدیم صحابہ میں ایک چھوٹی بستی ہو پھر تھوڑے دنوں کے بعد بڑھتے بڑھتے ایک شہر ہوگیا ہو اسی ہندوستان میں دیکھو کہ زمانہ قدیم میں جو بعض بعض بستیاں تھیں اب وہ شہر ہیں کچھ جائے تعجب نہیں ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک روایت آئی ہے کہ لکھ بھیجا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے طرف بحرین کی کہ جمعہ ادا کیا کرو جس جگہ کہ رہو اور تصحیح کی اس کی ابن خزیمہ نے اور لفظ جس جگہ شامل ہے شہر اور دیہات دونوں کو اور بیہقی نے لیث بن سعد سے روایت کی ہے۔ کہ جمعہ ادا کیا کرتے تھے۔ اہل مصر و سواحل زمانہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ان کے حکم

سے اور ان میں تھی۔ جماعت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی اور اس مضمون کی حدیثیں بہت آئی ہیں کہاں تک لکھوں اور جناب خاتم المحدثین شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ مصفا شرح موطائے امام مالک میں فرماتے ہیں پس نماز جمعہ دو رکعت است در وقت ظہر با جماعت عظیمہ از مسلمین در قریہ یا در شہر الخ اور در بارہ شرط ہونے شاہ یا نائب کے اسی کتاب میں لکھتے ہیں۔ واما امامت خلیفہ یا نائب او پس امر مستمر بود منشائے آں امراست بتقدیم والے در محل ولایت خویش پس مخصوص باشد بحضور والے وبطریق استحباب باشد چنانکہ تقدیم اقرأ ابر اعلم وسائر نظائر واثر حضرت علی اربع الی الامام محمول بر ندب تقدم والی در محل ولایت خود است اور وہ جو صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ نہیں صحیح ہے جمعہ مگر مصر جامع یعنی شہر میں یا مصلے میں اس کے اور نہیں جائز ہے دیہات میں بسبب اس حدیث کے کہ نہیں جائز ہے۔ جمعہ اور تشریق اور عید الفطر اور عید الضحیٰ مگر مصر جامع میں اور مصر جامع وہ جگہ ہے جہاں کوئی حاکم ہو اور قاضی جو جاری کرتا ہو احکام اور قائم رکھتا ہو حدود یہ روایت ہے ابی یوسفؒ سے اور انہیں سے دوسری روایت ہے کہ مصر جامع وہ جگہ ہے کہ اگر جمع ہوں رہنے والے وہاں کی بڑی سے بڑی مسجد میں اسکی تو سمانہ سکیں اور پہلی روایت کو اختیار کیا ہے کرخی نے اور دوسری کو ثلجی نے یا وہ جو شیخ ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ جمعہ ایسی جگہ ہو جہاں گلیاں اور بازار ہوں اور اس میں ایک والی ہو کہ انصاف مظلوم کا کرتا ہو ظالم سے۔ اور ایک عالم ہو کہ حوادث میں اسکی طرف رجوع کرتے ہوں۔ مجروح و مخدوش ہیں۔ قابل تسلیم نہیں کئی وجہوں سے ایک تو یہ کہ حدیث لا تشریق الخ موقوف و منقطع ہے اور حدیث منقطع کسی کتاب کی معارض حدیث بخاری کی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ معارضہ میں مساوات شرط ہے۔ باتفاق جمہور محدثین۔ دوسرے یہ کہ تفسیر مصر کی درست نہیں ہے نہ موافق کرخی کے نہ ثلجی کے کیونکہ قبل تشریف آوری آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ منورہ میں نماز جمعہ پڑھی اسعد بن زرارہ نے ساتھ اور صحابیوں کے مدینہ میں باذن آنحضرت صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم کے حالانکہ اس وقت کچھ حکومت آپ کی مدینے میں نہ تھی اور نہ حدود و قصاص بالفعل جاری تھا نہ قوت اس کی رکھتے تھے مسلمان محض مغلوب تھے۔ اور نہ وہاں کئی مسجدیں تھیں جو تفسیر ثلجی کی صادق آئے۔ جیسا کہ تفسیر نیشاپوری وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے اور جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اور نماز جمعہ کی پہلے مسجد بنی سالم کی بطن وادی میں پڑھی اس وقت بھی وہاں تسلط نام نہ تھا جو احکام حدود و قصاص جاری کر سکیں نہ کئی مسجدیں تھیں جیسا بحرالرائق و شمنی شرح نقایہ اور محلی شرح موطا سے مستفاد ہوتا ہے اور نہ تفسیر صاحب فتح القدیر کی صحیح ہے کیونکہ زمانہ یزید شقی میں صحابہ نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے اور حالانکہ اس وقت انصاف کا نام نہ تھا خون صحابہ بے دریغ ہوتا تھا اور اقامت حدود کو کون پوچھتا ہے اور جس زمانہ میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ محصور تھے قوت اپنی رہائی کی نہ رکھتے تھے حکومت کیسی اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے نماز جمعہ پڑھی۔ اسی طرح کی تقریر مولانا بحرالعلوم لکھنوی نے بتفصیل تمام ارکان اربعہ میں کی ہے اور تفسیر مصر میں خوب جرح کیا جس کا جی چاہے ان کی ارکان اربعہ میں دیکھ لے یہاں اکثر روایتیں بسبب طول ہو جانے فتویٰ کے نہیں لکھی گئیں تیسرے یہ کہ اس حدیث کو محمول اوپر ندب کے کرتا ہوں یعنی بشرط بادشاہ اور مصر کے نماز جمعہ عمدہ اور مستحب ہوگی نہ یہ کہ بغیر ان شرطوں کے نماز ہی نہیں ادا ہوگی جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے اور جناب شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی ان شرطوں کو شروط الویت سے لکھا ہے اپنی کتاب فتح المنان فی تائید مذہب النعمان میں۔ چوتھی یہ کہ اس حدیث پر عمل کیونکر ہو سکتا ہے اس لئے کہ تفسیر میں مصر کے اختلاف ہے اٹکلیں نکالتے جاتے ہیں۔ کوئی معنیٰ ابھی تک متعین نہیں ہوا۔ اور وحی آسمانی آتی تھیں شارع سے تفصیل و تعین اس کی پائی جاتی نہیں کہ کسی کی تفسیر کو اس پر جانچ کر ترجیح دی جائے اور معمول بہا ہو سکے پس گویا یہ حدیث مضطرب بالمعنی ہوئی تخصیص آیت اس اٹکل سے کیونکر ہو سکتی ہے عمل تو دور رہا۔

اور اگر یہی خودرائی ہے اور نصوص سے چشم پوشی ہے تو میں بھی کہہ سکتا ہوں کہ معنی مصر کے گاؤں کے ہیں کیونکہ دلیل نہ ان مفسرین مصر کے پاس اور نہ میرے پاس رعایت لغت وعرف عام کی نہ انہوں نے کی نہ میں نے کی۔ ان سے بھی اٹکل ہے ہم سے بھی اٹکل ہے پانچویں یہ کہ شرط ہونا بادشاہ اور مصر کا واسطے وجوب ادا کے ہے تسلیم بھی کرلیں تو بھی فرض نہ ہونا جمعہ کا غیر مصر میں یا وہاں جہاں بادشاہ یا نائب اس کا نہ ہو لازم نہیں آتا بلکہ فرض ہی باقی رہتا ہے۔ کیونکہ کسی سے کئی شرطوں کے فوت ہو جانے سے بسبب عذر کے باطل ہو جانا عین شے کا کلیتہً لازم نہیں آتا بلکہ باندازہ عذر دیکھو فرائض پنجگانہ کے لئے طہارت وستر عورت وغیرہ شرط ہیں۔ مگر وقت عذر کے یہ شرطیں بلکہ اکثر ارکان نماز مثل قیام وغیرہ معذور سے ساقط ہیں حالانکہ نماز اس سے ساقط نہیں ہوتی ایسے ہی حال نماز جمعہ کا ہے کہ جہاں بادشاہ اور مصر نہ ہوں مسلمان وہاں کے ان شرطوں سے معذور ہیں مصر یا بادشاہ کہاں سے پیدا کریں جیسے ننگا مفلس لنگڑا۔ کپڑا کہاں سے لائے لامحالہ یہی کہو گے کہ نماز پڑھ لے ہاں جن شرطوں میں معذور نہیں نہ ان کے نہ کرنے سے نماز اس کی فاسد ہو جائے گی۔ یہی کیفیت نماز جمعہ کی بھی ہے کہ جہاں بادشاہ ہو وہاں نماز جمعہ بغیر بادشاہ یا نائب اس کے درست نہ ہوگی یا جو شخص مصر میں ہو پھر خاص کر کسی گاؤں میں متصل اسی مصر کے نماز جمعہ پڑھی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کو قدرت تھی کہ ساتھ بادشاہ یا نائب اس کے ادا کر سکتا تھا اور یہ شخص بھی نماز شہر میں ادا کر سکتا تھا، اور قصداً خلاف اس کے کیا۔ غرض ہماری اس تقریر سے یہ ہے کہ جہاں ان شرطوں کا وجود ہو وہاں رعایت ان کی واجب ہے ورنہ نماز فاسد ہوگی اور جہاں ان شرطوں کا وجود نہیں نماز بلا رعایت ان کی صحیح ہوگی۔ مسلمان وہاں کے معذور ہوئے اور معذور پر تکلیف مالایطاق یعنی تکلیف اس کی جس پر قادر نہیں شارع نے نہیں دی، باتفاق جمہور مسلمین اور اس تقریر میری کی تائید کرتی ہے۔ تحریر محققین حنفیہ کی بھی گو ظاہر میں عنوان بیان ان کا بخوف عوام کالانعام اور ہے مگر معنون

ومال موافق میرے ہے۔ عالمگیری میں لکھا ہے۔ لو تعذرا لاستیند ان من الامام فاجتمع الناس علی رجل یصلی بھم الجمعة جاز کذا فی التھذیب. جب معذور ہوں مسلمان اذن لینے میں امام وقت سے پس مجتمع ہوں مسلمان اور کسی شخص کو امام بنادیں وہ امام سبھوں کے ساتھ نماز جمعہ پڑھائے تو جائز ہے اور پھر عالمگیری میں لکھا ہے بلاد علیھا ولاة کفار یجوز المسلمین اقامة الجمعة ویصیر القاضی قاضیاً لتراضی المسلمین ویجب علیھم ان یلتمسوا والیا مسلما کذا فی معراج الدرایة ایسے بلاد ہوں جہاں حاکم کافر ہوں تو جائز ہے مسلمانوں کو کہ پڑھیں وہاں نماز جمعہ کی اور ہووے قاضی واسطے راضی ہونے مسلمانوں کے اور چاہئے ان کو تلاش کریں حاکم مسلمان کو اور ردالمحتار میں لکھا ہے۔ ولذالومات الوالی اولم یحضر لفتنة ولم یوجد احد ممن له حق اقامة الجمعة نصب العامة لھم خطیبا للضرورة کما سیاتی مع انه لا امیر ولا قاضی ثمه. اور اسی لئے اگر مر گیا ہو حاکم یا نہ حاضر ہوا بسبب کسی فساد کے و نہ پایا گیا وہ شخص جس کے واسطے حق اقامت ہے تو مسلمانوں کو چاہئے کہ آپس میں مشورہ کر کے کسی کو خطیب مقرر کریں بسبب ضرورة کے حالانکہ نہیں ہے اس جگہ امیر نہ قاضی۔ اب دیکھئے کہ عبارتیں صاف کہے دیتی ہیں کہ وقت عذر کے اذن والی سے یا امام معینہ کے ہونے سے نماز بلا ان شرطوں کے صحیح ہے اور شرطیں ساقط ہیں اور ولایت کفار میں بھی جمعہ جائز ہے حالانکہ نہ سلطان ہے نہ امام پس وہی میری تقریر صادق آئی کہ وقت عذر کے ان شرطوں کا اعتبار نہیں۔ اب سب مسلمانوں کو چاہئے کہ کسی گمراہ کے بہکانے سے نماز جمعہ کو کہ رکن اعظم اسلام ہے اور اس میں شوکت و رونق دین ہے نہ چھوڑیں اور اللہ سے ڈریں اور فریب گمراہوں میں آ کر شرطوں جمعہ پر کہ بالکل ڈھکلیں اور خود رائی ہیں۔ دلیل سے کچھ سروکار نہیں کاربند نہ ہوں اور دیہات اور شہر جہاں چاہیں نماز جمعہ اور عیدین بلا دغدغہ پڑھا کریں اگرچہ کافروں کی ولایت میں

ہوں مجمع الفتاویٰ میں لکھا ہے۔ غلب علی المسلمین ولاۃ الکفار یجوز للمسلمین اقامۃ الجمعۃ والاعیاد ویصیر القاضی قاضیاً بتراض ویجب علیھم ان یلتمسوا والیا مسلما انتھی مافی مفتاح السعادۃ ھکذا فی الطحطاوی. جب غالب ہوجائیں کفار مسلمانوں پر تو چاہیے مسلمانوں کو جاری وقائم رکھیں نماز جمعہ اور عیدین کو اور ہووے قاضی قاضی ساتھ رضا کے اور واجب ہے ان پر کہ تلاش کریں والی مسلم کو اور ایسی ہی کتب فقہ حنفیہ میں مثل بحرالرائق وغیرہ کے بتفصیل تمام لکھا ہے۔ یہاں سمجھانے کے لئے تھوڑی روایتیں لکھی گئیں بہت سی چھوڑ دیں اہل فہم کے لئے اتنا ہی کافی ہے واللہ اعلم۔

محمد عبدالعزیز

جواب صحیح ورای نجیح است درہدایہ گفتہ۔ لایجوز اقامتھا الا للسلطان اولمن امرہ السلطان لانھا تقام بجمع عظیم وقدتقع المنازعۃ فی التقدم والتقدیم وقد تقع فی غیرہ فلا بدمنہ تتمیما لامرھا انتھی. وشیخ عبدالحق محدث دہلوی درفتح المنان فی تائید مذہب النعمان می فرمایند۔ ھذا تقریر الھدایۃ و ظاھرہ یفید الا لویۃ والاحتیاط عقلا لا الاشتراط وعدم جواز الصلٰوۃ بدونہ شرعاً انتھی کلامہٗ مختصر او مولوی عبدالعلی بحرالعلوم لکھنوی در ارکان اربعہ.می فرمایند ولم اطلع علٰی دلیل یفید اشتراط امرالسلطان ومافی الھدایۃ لانھا تقام بجماعۃ فعسٰی ان تقع منازعۃ فی التقدیم والتقدم اہ ھذا رای لا یثبت للاشتراط لاطلاق نصوص وجوب الجمعۃ ثم ھذہ المنازعۃ تندفع باجماع المسلمین علی تقدیم واحد وکما فی جماعۃ الصلٰوۃ عسٰی ان تقع المنازعۃ فی تقدیم رجل لکن تندفع باجماع المصلین فکذا فی الجمعۃ ثم الصحابۃ اقاموا الجمعۃ فی زمان فتنۃ بلویٰ امیر المومنین عثمان

وکان هوا ماما حقا محصور اولم یعلم انهم طلبوا الاذن فی اقامة الجمعة بل الظاهر عدم الاذن لان هولاء الاشقیاء من اصحاب الشر لم یرخصوا ذالک فعلم ان اقامة الجمعة غیر مشروطة عندهم بالاذن لعل لهٰذه الواقعة یرجع المشائخ عن هذا الشرط فیما تعذر الاستیذان والفتوبانه ان تغذر الاستیذان من الامام فاجتمع الناس علی رجل یصلے بهم الجمعة کذا فی العالمگیری ناقلا عن التهذیب انتهی۔

باید دانست کہ حدیث لاجمعة ولا تشریق الخ قابل احتجاج نیست بدو سبب اول آنکہ مرفوع نیست بلکہ موقوف است بر علی مرتضیٰؓ دوم آنکہ راوی از علیؓ حارث اعور ست وآں کذاب دواہی است چنانکہ در مقدمہ صحیح مسلم ومیزان الاعتدال للذہبی وغیرہ مذکور است قال الامام النووی حدیث لاجمعة متفق علیٰ ضعفه انتهٰی ورواه عبدالرزاق فی مصنفه اخبرنا معمر عن ابی اسحٰق عن الحارث عن علی قال لاجمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع انتهیٰ ورواه ابن ابی شیبة عن ابی اسحٰق عن الحارث عن علی قال لا جمعة ولاتشریق ولا صلوٰة فطر والاضحٰے الا فی مصرجامع اوفی مدینة عظیمة انتهی قال الزیلعی الحنفی فی تخریج احادیث الهدایة وهذا انما یروے عن علی موقوفا فأما النبی صلی الله علیه وسلم فانه لایروے عنه فی ذالک شیء انتهٰی عن الشعبی قال حدثنی الحارث الاعور وکان کذابا صاحب صحیح مسلم در مقدمه خود چند جا حارث راکذاب وکاذب وداهی نوشته چنانچہ بر عالم مخفی نیست قال ابوداؤد فی المقدمة واما ابو اسحق عن الحارث عن علیؓ فلم یسمع ابو اسحاق من الحارث الا اربعة احادیث لیس فیها مسند واحد انتهی کلامه الغرض کدام حدیث صحیح در شرط جمعه مرفوع السند

وارد نشده که قال سند باشد کمالایخفی علی الماهر المنصف المتفطن محمد نذیر حسین عفی عنه.

سید محمد نذیر حسین + اشرف کونین سید شریف حسین دہلوی + محمد عبدالحلیم بنگالی + محمد احمد شد ٹونکی + سید احمد دہلوی + نعیم المولی ونعم الوکیل عظیم آبادی + خادم شرع عزیز محمد عبدالعزیز پنجابی + محمد تلفف حسین خادم شریعت رسول الثقلین عظیم آبادی + مشہود الحق بتوفیق خداباد عظیم آبادی + زنور الحسن جہاں شد منور عظیم آبادی + بہ طفیل نبی الٰہی بخش عظیم آبادی

ہر چہ مجیب مصیبت تحریر کردہ حق درست است وخلاف آں باطل حررہ ابو الطیب محمد شمس الحق محمد عبدالصمد بن ملا عبدالواجد خان فرخ آبادی، الجواب الحق محمد عبداللہ گیلانوی، محمد شمس الحق ابوالطیب عزیز آبادی

صح الجواب واللہ اعلم حررہ الراجی عفور به القوی ابو الحسنات محمد عبدالحی تجاوز اللہ عن ذنبه الجلی والخفی.

ابوالحسنات محمد عبدالحیؒ

جواب فتویٰ مذکورہ مسمیٰ
القول البدیع فی اشتراط المصر للتجمیع

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفےٰ. اما بعد!

ان دنوں ایک فتویٰ نئے مجتہدوں کا درباب جواز جمعہ در دیہات میری نظر سے گزرا ہر چند کہ مسئلہ اختلافیہ ہے۔ مگر جس بیباکی سے اس میں علماء پر طعن بے جا کیا ہے وہ موجب استعجاب ہوا۔ اگر چہ اس قسم کے بکھیڑوں میں قلم چلانا یا زبان ہلانا اپنا

شیوہ نہیں۔ مگر چونکہ اس فتویٰ سے بعض لوگوں کو اشتباہ پیدا ہو گیا اور بعض لوگ دیہات میں جمعہ پڑھنے لگے اور ہمارے مشرب پر انکے ذمہ ظہر فرض رہتا ہے اس لئے بنظر رفع اشتباہ براءت ذمہ بہ تکلف یہ امر گوارا کیا۔

وها انا اشرع فی المقصود وهو ولی الکرم والجود۔ قولہ فقط دو خطبوں کی زیادتی ہے الخ یہ حصر عجیب ہے اس سے تو لازم آتا ہے کہ سوائے دو خطبوں کے اور کوئی شرط زائد نہیں۔ پھر اس حدیث کے کیا معنے ہوں گے۔ عن طارق بن شهاب قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم الجمعة حق واجب علی کل مسلم فی جماعة الاعلٰی اربعة عبد مملوک وامرأة اوصبی او مریض رواه ابوداؤد. اور جواز جمعہ فی القریٰ میں جو بخاری ابوداؤد کی روایت سے استدلال کیا ہے وہ ناکافی ہے۔ جواثے کا قریہ بالمعنی المتنازع فیہ ہونا اول ثابت کیجئے اگر صرف اطلاق لفظ قریہ کافی ہو۔ تو چاہئے کہ خدا تعالیٰ کا مکہ کو قریہ فرمانا بخاری ابوداؤد کے کہنے سے اول و اولیٰ ہونا چاہئے حالانکہ اسی کو چند جا بلدہ ارشاد فرمایا ہے۔ پھر یہ تعارض کیونکر مرفوع ہوگا۔

تاوقتیکہ قریہ کو عام نہ لیا جائے جب عموم محتمل ہے پھر صرف اطلاق لفظ قریہ سے جواثی کا گاؤں ہونا کیسے ثابت ہوا ممکن ہے کہ شہر ہو۔ کما قال العلامة العینی رحمة الله تعالٰی علیه حکی ابن التین عن الشیخ ابی المحسن انها مدینة وفی الصحاح للجوهری والبلدان للزمخشری جواثی حصن بالبحرین وقال ابو عبیدالله البکری هی مدینة بالبحرین لعبد القیس انتهٰی کلامه پھر اس تکلف کی کون ضرورت ہے کہ پہلے گاؤں ہوگا پھر شہر ہو گیا ہوگا اس کی ضرورت تو جب ہوتی جب اس کا گاؤں ہونا ثابت ہو چکا ہوتا اور ہندوستان کے دیہات کا شہر ہو جانا تو کچھ تعجب نہیں مگر ایسی اٹکل پچو باتیں البتہ تعجب انگیز ہیں اس طرح حدیث زریق میں ثابت کیجئے کہ یہ جگہ نہ مصر تھی نہ فناء مصر ور نہ سب محنت

رائیگاں ہے دوسرے مجتہد ہو کر تابعی کی تقلید کرتے ہو اور اگر ہمارے الزام کے لئے ہے تو ہم نے ابن شہاب کی تقلید کا التزام نہیں کیا یہ الزام مالا یلزم ہے اور ابن ابی شیبہ کی روایت سے جو استدلال کیا ہے کہ لفظ (جس جگہ) عام ہے میں پوچھتا ہوں کہ یہ عام محتمل خصوص کو ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو چاہیے کہ طہارت مکان بھی شرط جواز نہ ہو۔ کیونکہ لفظ جس جگہ عام ہے اور اگر ہے تو آپ کا استدلال باطل ہو گیا کیونکہ جیسے مواضع غیر طاہرہ دلیل سے مخصوص ہیں ایسے ہی ممکن ہے کہ قریٰ صغیرہ بھی کسی دلیل سے مخصوص ہوں اور بیہقی کی حدیث سے جو استدلال کیا ہے وہ عجیب و غریب ہے اس میں تو کہیں قریہ کا نام بھی نہیں پھر کاغذ سیاہ کرنے کی کون ضرورت ہے۔ اور حدیثیں بھی ایسی ہی ہوں گی جیسی یہاں ارشاد ہوئی ہیں۔ ؎

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

اور عبارت مصفی کی جو نقل کی ہے اس میں احتمال ہے کہ قریہ سے مراد قصبہ ہو وہاں ہم بھی جائز کہتے ہیں اور اگر گاؤں ہی مراد ہو تو ان کا فرمانا امام و مقلدین امام پر حجت نہیں اگرچہ ان پر بھی ملامت نہیں کہ محقق تھے ایسے ہی ارشاد ان کا درباب عدم اشتراط امام وسلطان اور علی تقدیر التسلیم اس میں بوجہ فتویٰ علماء مرجحین محققین حنفیہ نزاع بھی نہیں اسی واسطے علماء حنفیہ قاطبۃً بلاد ہند میں جمعہ ادا کرتے ہیں۔ **الا البعض و قلیل ماھم** اور آپ نے جو صاحب ہدایہ اور ابن ہمام پر اعتراض کیا ہے یہ آپ کی سعادت ہے۔ آپ نے سنا نہیں ؎

خطائے بزرگان گرفتن خطا است

اور آپ نے جو حدیث **لا تشریق الخ** کو حدیث بخاری کے معارض ٹھہرا کر حدیث بخاری کو ترجیح دی ہے سبحان اللہ کیا تعارض ہے اور کیا ترجیح ہے۔ چنانچہ تعارض کے لئے اتحاد محل حکمین بھی شرط ہے ابھی تک یہی ثابت نہیں پھر تعارض کہاں اور ترجیح کیسی اسی پر دعویٰ اجتہاد۔ اور مصر کی تعریف میں جو خدشہ کیا ہے منشاء اس کا قلت

مذبر ہے معنی مصر کے شہر ہیں۔ صراح میں دیکھ لیجئے اور یہی منقول ہے امام ہمام ابی حنیفہؒ سے۔ قال فی النہایۃ اختلفوا فیہ فعن ابی حنیفۃؒ ھو ما یجتمع فیہ مرافق اھلہ. وعن ابی حنیفۃ ھو بلدۃ کبیرۃ فیھا سکک واسواق اھ۔ اور مراد فقہا کی یہی ہے اور اختلاف (منجملہ ان تفاسیر کے بعض فقہاء نے یہ کہا ہے مالا یسع اکبر مساجدہ اھلہ المکلفین اس سے بعض ظاہر بینوں کو شبہ ہو گیا اور بہت سے قریوں کو مصر قرار دینے لگے سو واقع میں یہ تفسیر بھی حد حقیقی نہیں بلکہ مثل اکثر تفاسیر کے رسم عام ہے جس میں اس زمانے کی عمارات مصر سے ایک عمارت بیان کردی گئی ورنہ لازم آتا ہے کہ اگر ہم کلکتہ میں ایسی بڑی مسجد بنادیں جس میں تمام مکلفین اہل شہر سما جائیں تو چاہیے کہ کلکتہ قریہ ہو جائے اور اگر کسی کوردہ میں ایسی چھوٹی مسجد بنائیں جس میں وہاں کے مکلفین نہ سما سکیں تو وہ قریہ مصر بن جائے حالانکہ ظاہر ہے کہ مصر کا قریہ بن جانا اور قریہ کا مصر بن جانا صرف مسجد کے چھوٹا یا بڑا کرنے سے بلا اس کے کہ اس کی دوسری عمارات میں کمی بیشی ہو بداہت باطل ہے اور التزام اس کا مکابرہ اور سفسطہ محض ہے۔ بلکہ اس تعریف سے حرمین شریفین گاؤں ہو جائیں گے) تفسیر سے جو آپ کو تشویش ہے یہ اختلاف عنوان ہے نہ اختلاف معنون ہے۔ عبارتنا شتے وحسنک واحد۔ ہر بزرگ نے اپنے اپنے زمانے میں مصر کے جو علامات مشاہدہ کئے ضبط حد و تفہیم عوام کے لئے ان کے ساتھ تعریف فرمائی اس کی ایسی مثال ہے کہ ہم کہیں شہر وہ ہے کہ جہاں تھانہ و پولیس ہو مثلاً اگر بالفرض شہر سے پولیس اٹھ جائے کیا شہر نہ رہے گا پس اگر چہ مساجد متعدد نہ ہوں اور حدود و قصاص جاری نہ ہوں مصر۔ مصر ہی ہے قال فی ردالمحتار المراد القدرۃ علی اقامتھا علی ما صرح بہ فی التحفۃ عن ابی حنیفۃ انہ بلدۃ کبیرۃ فیھا سکک واسواق ولھار ساتیق وفیھا دال یقدر علی انصاف المظلوم من الظالم بحشمتہ او علمہ او علم غیرہ یرجع الناس الیہ فیما یقع من الحوادث

وهذا هوالا صح اه الا ان صاحب الهداية ترک ذکر السکک والرساتيق لان الغالب ان الا مير والقاضي الذى شانه القدرة على تنفيذ الاحكام واقامة الحدود لايكون الا فى بلد كذالک اھ۔اب آپ کے سب اعتراضات بزرگوں پر گاؤ خورد ہو گئے اور مولانا بحر العلوم کا مقصود ان لوگوں پر جرح کرنا ہے۔ جو اس کو تعریف حقیقی سمجھے ہیں جیسے آپ اور آپ نے جو اس حدیث کو تذبذب پر محمول کیا ہے آپ کی سنتا کون ہے مجتہد مستقل کے قول کے مقابلہ میں ہر مدعی کا اجتہاد کب قابل تسلیم ہے شاہ ولی اللہ صاحب کے قول کا جواب اوپر ہو چکا ہے اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی عبارت نقل فرمائی ہوتی تو جواب دیا جاتا۔

مصحح صاحب نے جو ان سے عبارت نقل کی ہے وہ صرف در باب اشتراط والی کے ہے جس میں نزاع نہیں جس میں نزاع ہے اس کی نسبت نقل دکھایئے ورنہ یہ لفظ کہ ان شرطوں کو الخ کس قدر راست ہے اور بعد تصحیح نقل اس کا وہی جواب ہوگا جو شاہ ولی اللہ صاحب کے قول کا اوپر گزر چکا۔ اور تفاسیر مصر کو جو آپ اٹکلیں فرماتے ہیں یہ آپ کی اٹکلیں ہیں اوپر اس کی تحقیق ہو چکی ہے۔

جو اس پر بھی نہ سمجھے وہ تو اس بت کو خدا سمجھے۔ اور اپنی تفسیر کو جو آپ نے ان کی تفسیر پر قیاس فرمایا ہے اس کی نسبت بجز اس نصیحت کے اور کیا عرض کروں۔

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر گرچہ ماند درنوشتن شیر و شیر

جناب من دلیل ان کی لغت ہے جیسا اوپر مذکور ہوا۔ ذرا آپ بھی کسی معتبر کتاب لغت میں دکھلایئے ان کی تو اٹکلیں نہیں۔ لانه دعواكم والدعوى لاتسمع بلادليل۔ البتہ آپ کی اٹکل ہے لانه اقرار كم والمرء يوخذ باقراره۔ اور امر پنجم میں تو آپ نے گل ہی کھلایا ہے فرماتے ہیں کہ واسطے وجوب ادا کے تسلیم بھی کرلیں الخ معلوم ہوتا ہے کسی حنفی اصولی سے وجوب ادا سن بھاگے ہیں مگر اس سے اس کے معنے بھی پوچھ لیتے تو مناسب تھا حضور جو لوگ مصر کو شرط ٹھہراتے ہیں وہ جواز

کی شرط ٹھہراتے ہیں نہ وجوب کی پس اگر شرط جواز کو تسلیم فرماتے ہیں تو وجوب ادا چہ معنی دارد اور اگر وجوب ادا کو تسلیم کرتے ہیں تو اسکو تسلیم کون کراتا ہے اور آپ نے جو فاقد مصر کو معذور ٹھہرایا ہے یہ کیسا عذر ہے آیا ایسا عذر ہے جیسا فاقد ماء کو تیمم کرنا فاقد قیام کو قعود جائز ہونا یا ایسا عذر ہے جیسا حائض کو نماز سے روکنا اگر ثانی ہے تو مدعا ہمارا ثابت اور اگر اول ہے تو دلیل سے ثابت کیجئے۔ دعاوی صرفہ مسموع نہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم البینة علی المدعی اور عبارات فتاویٰ سے ایک جزء مدعیٰ کا یعنی سلطان کا شرط ہونا ثابت ہوا جس میں نزاع نہیں۔ دوسرا جزء یعنی مصر کا شرط نہ ہونا جس میں کلام ہے پھر بھی رہ گیا۔ پھر آپ کی تائید کیسے ہوئی اس کی تو وہی مثال ہوئی کہ کوئی ظریف کہنے لگا کہ ہم آج کل یہاں کی شہزادی سے شادی کرنے کی فکر میں ہیں کسی نے پوچھا کہ کچھ سامان ہوا فرمانے لگے آدھا سامان تو ہوگیا آدھا رہا پوچھا کیونکر فرمانے لگے کہ نکاح کے دو جز ہیں ہماری رضا اور اس کی رضا سو ہم تو راضی ہیں وہ راضی نہیں حضرت اگر فقہاء آپ کے موافق ہوتے تو جیسے ایک امر ظاہر فرمایا دوسرے کے اظہار سے کون مانع تھا۔ پھر یہ نتیجہ نکالنا کہ (پس میری وہی تقریر صادق آ گئی کہ وقت عذر کی ان شرطوں کا اعتبار نہیں) کس قدر سچ ہے پھر اس بے سروپا تقریر پر بزرگوں کو اور علماء کو گمراہ کہنا بجز خرابی عاقبت کے اور کیا ہے۔

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد　　میلش اندر طعنۂ پاکاں برد

یہ جو کچھ مذکور ہوا جب ہے کہ عدم اشتراط سلطان کو مان لیا جائے۔ جیسا مسلک اکثر علماء حنفیہ کا ہے اور اگر کوئی شخص اس میں بھی کلام کرے تو اقوال مذکورہ علماء و فقہاء کے اس پر حجت نہیں ہوسکتے اگر وہ محقق ہے تو استدلال اس کا قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہے۔ **فمن ترکھا فی حیوتی اوبعدی ولہ امام عادل اوجائر استخفافاً بھا او جحود الھا فلا جمع لہ شملہ. ولا بارک فی امرہ الحدیث رواہ ابن ماجہ**۔ اور اگر وہ مقلد ہے تو قول مجتہد مستقل سے متمسک ہے

پھر اس پر کسی عالم غیر مجتہد کا یا ایسے مجتہد کا جس کی تقلید کا اس نے التزام نہیں کیا قول کیسے لازم ہو سکتا ہے باقی رہے اعتراضات وہ سب جواب پذیر ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب سے مدینہ منورہ میں تشریف لائے برابر آپ کو حدود و قصاص کی قدرت ہوئی۔ ایسے ہی اسعد بن زرارہ نے اگر نماز پڑھائی تو باذن رسول اللہ پڑھائی۔ نائب سلطان حکم میں سلطان کے ہے اور اگر قدرت نہ بھی تھی تو ممکن ہے اس وقت یہ شرط نہ ہو بعد میں ارشاد ہوا ہوتا کہ قول و فعل میں تعارض لازم نہ آئے اور یزید کے زمانے میں اگرچہ حدود و قصاص پورے طور سے جاری نہ تھے مگر قدرت تو حاصل تھی اور یہی کافی ہے۔ کما نقلنا سابقاً عن رد المحتار۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اگر صراحۃً اذن نہیں دیا تو دلالۃً تو ضرور ہی تھا ہرگز ترک جمعہ ان کو گوارا نہ ہوگا پس اذن متحقق ہوا غرض کہ آپ کسی سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ یہ کلام تھا جمعہ میں۔ عیدین کو اسی پر قیاس کر لینا چاہئے کیونکہ دونوں کا حکم بالاجماع یکساں ہیں اب آپ کی خدمت میں بطور خیر خواہی عرض ہے کہ علماء پر بے جا طعن و لعن کرنے سے توبہ کیجئے کہ اس سے خدا تعالیٰ غضب ناک ہوتا ہے۔ کما فی الخبر الصحیح من عادی لی ولیا فقد اذنتہ بالحرب الحدیث۔ پھر خدا سے لڑ کر کہاں کوئی جا سکتا ہے۔

عزیزے کہ از در گہش سر بتافت بہر در شد ہیچ عزت نیافت

وما علینا الاالبلاغ. وھذا اوان الفراغ.

من جواب کلامکم الذی یشوش الدماغ

تنقیح تصحیح

اب ناظرین باتمکین تصحیح میں غور فرمائیں اسکا خلاصہ دو امر ہیں اول کلام اشتراط سلطان پر اس میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی و بحر العلوم کے قول سے استدلال کیا ہے جس کے متعلق مفصل کلام اوپر ہو چکا ہے۔ امر ثانی جرح حدیث اشتراط مصر پر اس کی جرح کی دو وجہ فرمائی ہیں۔ اوّل آنکہ مرفوع بلکہ موقوف است بر علیؓ۔ آہ میں کہتا

ہوں۔ اگر چہ یہ حدیث صورۃً موقوف ہے مگر معنیً وحکما مرفوع نیست ہے۔ کیونکہ باوجود اطلاق نص کے قیاس سے ممکن نہیں کہ بعض اماکن میں جواز کی نفی کردی جائے۔ ضرور ہے کہ سماع عن الرسول ہوا ہو یہی معنی ہیں مرفوع حکمی کے۔ کما لا یخفی علی اہل الحدیث اور اگر اس کو موقوف ہی تسلیم کیا جائے تو حدیث جواثی وزریق وحضرت عمرؓ کی کونسی مرفوع ہے اور احتمالات مضر بالمقصود مزید براں کما مر اور حدیث زریق کی تو موقوف سے بھی ادنیٰ ہے اور اس موقوف میں مرفوع حکمی ہونے کا بھی احتمال نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اطلاق نصوص سے قیاساً جمعہ پڑھا ہو اور یہ کہیں ثابت نہیں کہ جمعہ جواثی کی اطلاع آپ کو ہوئی ہو اور آپ نے اس کو مقرر رکھا ہو پھر اس سے احتجاج کیونکر صحیح ہوا جیسا چند اصحاب نے نابالغ کی اقتداء فرمائی اس کا جواز ضروری نہیں کما لا یخفی یہ تو آپنے در پردہ اپنی ہی دلیل پر جرح فرمایا۔

شادم کہ از رقیبان دامن کشان گذشتی گومشتِ خاک ماہم برباد رفتہ باشد

علاوہ بریں ہم کو تو حدیث کا موقوف ہونا مضر نہیں کیونکہ ہمارے مجتہد صحابی کی تقلید کرتے ہیں۔ مگر آپ تو تقلید سے نفور ہیں آپ کیوں مقلد بن گئے۔ اور مقلد بھی ابن شہاب کے بقول مشہور۔ یا بایں شوراشوری یا بایں بے نمکی۔ دوسری وجہ جرح کی فرماتے ہیں دوم آنکہ راوی از علیؓ حارث اعور است الیٰ آخر ما قال۔ میں کہتا ہوں اول وہ بالاتفاق مجروح نہیں کمال میں ابن ابی داؤد سے نقل کیا ہے۔ کان افقہ الناس وافرض الناس واحسب الناس اھ. اور یہ ضرور نہیں کہ شرائط قبول روایت جو ایک کے نزدیک ہوں وہی دوسرے کے نزدیک ہوں دیکھئے امام بخاری وامام مسلم رحمۃ اللہ علیہما میں اس باب میں کس قدر اختلاف ہے پس کیا ضرور ہے کہ اگر شعبی کے نزدیک مردود الروایۃ ہو تو اوروں کے نزدیک بھی ایسا ہی ہو۔ اور اگر اس کا مجروح ہونا مسلم بھی ہو تو ایک طریق کے ضعیف ہونے سے سب طریق کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا بعض طریق اس حدیث کے قوی بھی ہیں۔ قال العلامۃ العینی وقال

النووی وحدیث علیؓ متفق علی ضعفه فکانه لم یطلع الاعلی الاثو الذی فیه الحجاج ولم یطلع علی طریق جوهر عن منصور فانه سند صحیح ولو اطلع لم یقل بها بما قاله اه. اوراگراس طریق سے قطع نظر بھی کیا جائے تب بھی حدیث ضعیف تعددطریق سے حسن وقابل احتجاج ہوجاتی ہے۔ کما تقرر فی أصول الحدیث اوراس حدیث کے طریق بھی متعدد ہیں۔ فی عمدة الرعایة لاجمعة ولا تشریق ولا صلوٰة فطر ولا اضحٰی الافی مصر جامع او مدینة عظیمة اخرج ابن ابی شیبة وصححه ابن ابی حزم وعند عبدالرزاق عنه. لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع ١ه وفی شرح السراج اخرج ابو عبید فی الغریب والمروزی فی کتاب الجمعة والبیهقی عن علی قال لاجمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع اه. اوراگراس کوضعیف ہی مانا جائے تب بھی لازم نہیں کہ اگر ہم کوکوئی حدیث سند ضعیف سے پہنچی ہوتو امام صاحب کوبھی اسی سند سے پہنچی ہو بلکہ ممکن ہے کہ کسی صحیح طریق سے پہنچی ہو کہ قابل احتجاج ہواور ہم کواگر چہ وہ سند معلوم نہ ہولیکن چونکہ امام صاحب کے اصول سے ثابت ہے کہ انہوں نے التزام کیا ہے کہ حدیث صحیح سے تمسک کیا جائے ضعیف ومنقطع سے نہ کیا جائے اس لئے ہمارے لئے امام صاحب کا استدلال اس حدیث کی صحت کے لئے کافی ہے اسی واسطے ہمارے فقہا نے فرمایا ہے کہ اذا استدل المجتهد بحدیث کان تصحیحا له منه ١ه.جیسے تعلیقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ہمارے لیے حجت ہیں اگر چہ ہم کوسند ضعیف سے پہنچے ہوں اوراگر چہ امام بخاری کا طریق ہم کومعلوم نہ ہو۔مگران کے التزام صحت کی وجہ سے وہ حکم میں متصل صحیح کے ہوتے ہیں۔ایسے ہی یہاں سمجھ لینا چاہئے پس اپنی سند ضعیف سے امام صاحب کے استدلال پر اعتراض کرنا ایسا ہے جیسا حضرات شیعہ کہتے ہیں کہ توریث بنات نص قطعی سے ثابت ہے۔خبرواحد سے حرمان فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا

فدک سے حضرت ابوبکر کو کہاں جائز تھا اور خیال نہیں فرماتے کہ ہمارے اعتبار سے واحد ہونا مستلزم اس کو نہیں کہ ان کے اعتبار سے بھی ایسا ہی ہوا نہوں نے تو خود بلا واسطہ مثل وحی متلو کی زبان مبارک سے سنی ان کے اعتبار سے قرآن اور حدیث دونوں قطعیت میں مساوی تھے ایسا ہی یہاں قصہ ہے اور اگر اس سے بھی قطع نظر کیا جائے تب بھی اشتراط مصر صرف اسی حدیث پر موقوف نہیں دوسری حدیثیں بھی اس کی مؤید ہیں۔

عن نافع عن ابن عمر قال ان اهل قباء كانوا يجمعون مع رسول الله صلى الله عليه وآلہٖ وسلم يوم الجمعة رواه ابن ماجه قلت لوجازت الجمعة فى القرىٰ كالصلوٰة الخمسة لما كان لتقويت حق المسجد الاقرب معنى وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآلہٖ وسلم الا هل عسى احدكم ان بنخد الصية من الغنم على راس ميل ا وميلين فيتعذر عليه الكلأ فيرتفع ثم تجئى الجمعة فلا تجئى ولا يشهد ها وتجئى الجمعة فلا يشهد ها وتجئى الجمعة فلا يشهدها حتى يطبع على قلبه رواه ابن ماجة قلت لوجازت الجمعة فى غير مصر لامكن ان يصلے فى موضعه فما معنى لايشهد ها عن مولى امرء ة ام عثمان قال سمعت علياً على منبر الكوفة يقول اذا كان يوم الجمعة غدت الشياطين براياتها الى الاسواق فيرمون بالترابيث والربائث ويثبطونهم عن الجمعة وتعذواالملئكة فتجلس علےٰ باب المسجد رواه ابوداؤد قلت يفهم هذا الحديث ان الجمعة تكون فى موضع تكون فيه الاسواق وهو المصر وعن عائشة زوج النبى صلى الله عليه وآلہٖ وسلم انها قالت كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم ومن العوالى رواه ابوداؤد و قلت تذكر ماسبق منافى حديث نافع قال فى فتح القدير انه لم ينقل عن الصحابة انهم حين فتحوا البلاد

واشتغلوا بنصب المنابرو الجمع الا فی الامصاردون القری ولو کان لنقل ولواحاداً اہ وفی نفسی دلایل لطیفة فی اشتراط المصر لایرخص لذکرھا شغب الاغبیا ونشیرالیھا فی بیت واحد ۔

دعوا البیع عند ابتداء الاذان تکونوا جمیعا بہ بسوق الجنان

اوراگران دلائل سے بھی قطع نظر کیا جائے۔تب بھی ہم کہتے ہیں کہ یہ تو بالا جماع ثابت ہے کہ جمعہ سب جگہ جائز نہیں رہا یہ کہ کس جگہ جائز ہے یہ محتاج دلیل ہے۔آپ جواز فی القری پر دلیل شافی لائیے۔ہم کو اشتراط مصر کے لئے دلیل لانے کی حاجت نہیں اس کا جواز تو مجمع علیہ ہے اور جب تک جواز فی القری ثابت نہ ہو وہ اپنی عدم اصلی پر باقی ہے یا یہ کہ فرض اصلی ظہر ہے جمعہ اس کا نائب ہے۔کما تقرر فی موضعہ اور نیابت رائے سے ثابت نہیں ہوسکتی بس تاوقتیکہ کسی دلیل کافی سے نیابت فی القریٰ ثابت نہ ہو وہاں فرض اصلی بحال رہے گا اور نیابت فی المصر پر اجماع ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشتراط مصر کے بہت سے طریق ہیں مجتہد بن کر مجتہدوں پر اعتراض آسان بات نہیں۔ان کا مذہب جو موید من السماء ہے۔اس قسم کے حیل سے کب مضمحل ہوسکتا ہے۔

قاصرے گرکند ایں طائفہ راطعن قصور حاش للہ کہ برآرم بہ زباں این گلہ را

ہمہ شیران جہان بستہ انداین سلسلہ را روبہ از حیلہ چہ سال بگسلد این سلسلہ را

آخر میں چند علماء کی مواہیر ثبت ہیں اور صاحبوں سے تو راقم واقف نہیں مگر البتہ جناب مولوی عبدالحی صاحب مرحوم سے واقف ہوں وہ حنفی تھے اور معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا کہ وہ اس کے خلاف فتویٰ لکھ چکے ہیں اور اپنی تصانیف میں بھی اشتراط مصر پر انہوں نے کلام نہیں فرمایا پس اگر یہ تصحیح واقعی ہے تو حکم اذا تعارضا تساقطا کا جاری ہوگا۔

اب اخیر میں نہایت ادب سے التماس ہے کہ آپ اجتہاد کی تکلیف نہ اٹھایئے اور تقلید جو طریق اسلم ہے اختیار فرمایئے۔ولنعم ما قیل

گرتو خط برسر فرمان بزرگان نه نهی کے میسر شودت روئے براو آوردن
گرتو خواہی کہ سر منزل مقصود رسی بایدت پیروی راہ نمایان کردن
والسلام علی من اتبع الھدیٰ واجتنب الھویٰ وکان ھذا فی التاسع عشر من شھر اللہ المحرم یوم الجمعۃ ۱۳۰۸ من الھجرۃ فقط.

از گروہ اولیاء اشرف علی

تحریرات مویدۂ جواب مذکورہ

(نقل استفتا در باب عدم جواز جمعہ فی القریٰ از مجموعہ فتاویٰ جناب مولانا مولوی عبدالحیٔ رحمہ اللہ لکھنوی فرنگی محلی۔ جلد اوّل صفحہ ۲۳۵ س ۹ مطبوعہ مطبع علوی محمد علی بخش خاں لکھنوی)

استفتاء: کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان (اس سوال کے ساتھ سائل نے اور کئی سوال کئے ہیں اسی وجہ سے لفظ (ان سب مسائل) کا لکھا یہاں صرف مقصود جمعہ کا فتویٰ ہے اس لئے صرف اس کی نقل کی گئی ہے) سب مسائل میں قریٰ میں جمعہ واجب ہے یا نہیں اگر واجب نہیں ہے تو اس کا کیا جواب ہے کہ آیہ کریمہ۔ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ۔ مطلق ہے اور جمعۃ الوداع میں عرفات میں ظہر پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اگرچہ حدیث احاد سے ثابت ہے مگر زیادۃ علی الکتاب بحدیث احاد حنفیوں کے نزدیک درست نہیں۔

ہوالمصوب جواب سوال اوّل: حنفیہ کے نزدیک جمعہ قریٰ میں واجب نہیں اور شافعیہ اور حنابلہ قائل وجوب کے ہیں۔ بسند حدیث بخاری وغیرہ کے کہ عصر نبوی میں جواثی میں کہ ایک قریہ تھا جمعہ قائم کیا گیا اور حنفیہ اس کو مصر کہتے ہیں اور استناد ساتھ قول علیؓ مرتضیٰ کے لاجمعۃ الافی مصر کہ بہ سند صحیح مروی ہے کرتے ہیں اس وجہ سے کہ قول صحابی مالا یدرک بالرای میں حکم مرفوع میں ہے اور بدون اطلاع حضرت

رسول کے ایسے امور کو بیان کرنا ممکن نہیں ہے عینی بنایہ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں۔

انما قال لاتجوز فی القریٰ نفیا لقول الشافعی فانه لایشترط المصر بل یجوزها فی کل موضع اقامة سکنه اربعون رجلا واحرار اوبه قال احمد واحتجوا بحدیث ابن عباس انه قال اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بجواثا من البحرین رواه البخاری وفی لفظ ابی داؤد بجواثا قریة من قریٰ البحرین ولنا ماذکره المصنف من الحدیث واماجواثا فقد قال الجوهری هی اسم لحصن فی البحرین وفی المبسوط هی مدینة والمدینة تسمی قریة کما قال الله تعالیٰ من هٰذه القریة الظالم اهلها انتهی۔ اور حافظ ابن حجر عسقلانی درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں کہتے ہیں۔

حدیث لاجمعة ولا تشریق ولا فطرولااضحیٰ الا فی مصر جامع لم اجده مرفوعاً وروی عبدالرزاق عن علی موقوفاً لاتشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع واسناده صحیح ورواه ابن ابی شیبة مثله وزاد ولا فطر ولااضحیٰ وزاد فی اخره او مدینة عظیمة واسناده ضعیف انتهی۔ اور عینی شرح ہدایہ میں بعد نقل اس حدیث کے کہتے ہیں۔ قد ذکره الامام خواهر زاده فی المبسوط ان ابا یوسف ذکره فی الاملاء مسنداً مرفوعاً الی النبی صلی الله علیه وآله وسلم و ابو یوسف امام الحدیث حجة فلولم یثبت عنده کونه مرفوعاً لما قال مسند مرفوع ولئن سلمنا ان موقوف فهو موقوف صحیح وهو محمول علی السماع لانه لایدرک بالعقل انتهیٰ۔ اور آیہ فاسعوا الی ذکر الله کا اطلاق باب امکنہ میں مسلم ہے اجماعاً ورنہ جواز جمعہ صحرا میں لازام آئے گا۔ اور اس کا کوئی قائل نہیں ہوا پس اجماعاً یہ آیت مخصص ساتھ بعض اماکن کے ہے اور تخصیص

ساتھ حدیث علی مرتضیٰؓ کے انسب ہے ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں۔ والقاطع للشغب ان قوله تعالیٰ فاسعوا الی ذکراللہ لیس علی اطلاق اتفاقاً بین الامة اذ لاتجوز اقامتها فی البراری اجماعاً ولا فی کل قریة عند الشافعی بل یشترطان لایظعن اهلها حینا لاصیفا ولا شتاء فکان خصوص المکان مراداً فیها اجماعاً فقدرا لقریة الخاصیة وقدرنا المصر وهو اولی لحدیث علی رضی اللہ تعالیٰ عنه وهو لو عورض بفعل غیره کان علیؓ مقدماً علیه فکیف ولم یتحقق معارضة ماذکرنا ایاه ولهذا لم ینقل عن الصحابة انهم لما فتحوا البلاد اشتغلوا به بنصب المنابروالجمع الا فی الامصار دون القری ولوکان لنقل ولو احادا انتهی. پس مانحن فیہ میں حنفیہ نے تخصیص اطلاق قرآن ساتھ خبر احاد کے نہیں کی۔ بلکہ تعیین ایک امر مبہم کی کی واللہ اعلم بالصواب۔

حرره الراجی عفور به القوی ابو الحسنات محمد عبدالحی تجاوز اللہ عن ذنبه الجلی والخفی ٥ ابوالحسنات محمد عبدالحیؒ

ایضاً استفتادیگر درباب عدم جواز جمعہ فی القریٰ از فتاویٰ مذکور صفحہ ۲۹۳ سطر ۱۹

استفتاء: کیا فرماتے ہیں علماء احناف رحم کرے اللہ آپ لوگوں پر اور برکت دے علم میں کہ فیض پہنچاتے رہیں علم سے اپنے خلائق کو اس قول میں صاحب قدوری کے کہ کہاں لا تصح الجمعة الافی مصر جامع اوفی مصلی المصر ولا تجوز فی القریٰ یعنی نہیں صحیح ہوتی ہے ادائے نماز جمعہ مگر مصر جامع میں اور نہیں صحیح ہوتی گاؤں میں آیا یہ صحیح وموافق اصول مقررہ حضرات حنفیہ کے ہے اور ہم مقلدین مذہب حنفیہ کو عمل کرنا اس قول پر لازم ہے یا نہیں۔

الجواب: ہاں قول مذکور صاحب قدوری کا مطابق اصول مذہب حنفی کے ہے اور فقہائے حنفیہ کا بالتمام اس پر اتفاق ہے۔ اس واسطے جمہور مصنفین حنفیہ اس پر چلے

ہیں۔ کما ذکر علامه محمد علاؤ الدین الحصکفیؒ ذکر فی شرح الدر المختار ویشترط لصحتها سبعة اشیاء الاول المصرو فی الکبیری شرح منیة المصلی اما شروط الا داء فسة ایضاً الشرط الاول المصر اوفنائه فلا تجوز فی القریٰ عندنا وهو مذهب علی بن ابی طالب وحذیفة وعطا والحسن بن ابی الحسن والنخعی ومجاهد وابن سیرین والثوری وسحنون خلافاً للائمة الثلاثة لماروی ابن ابی شیبة عن علی رضی الله عنه انه قال لاجمعة ولاتشریق ولا صلوٰة فطر ولا اضحی الافی مصر جامع او مدینة عظیمة وصححه ابن حزم فی المحلی وروی مرفوعاً وهو ضعیف ولکن الموقوف فی مثل هذا کالمرفوع لان مثل شروط العبادة وهی من احکام الوضع ولا مدخل للرای فیها۔ یعنی جیسا کہ علامہ محمد علاء الدین حصکفی نے ذکر کیا شرح درالمختار میں کہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے ادائے جمعہ کے سات چیز اس میں سے پہلے مصر کا ہونا ہے اور کبیری شرح منیۃ المصلے میں ہے کہ شروط ادائے جمعہ کے چھ ہیں۔ پہلے شہر یا کنارۂ شہر ہے نزدیک ہمارے حنفی المذہب کے اور یہ مذہب ہے صاحبان مذکورین کا خلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے اس لئے کہ روایت کیا ابن ابی شیبہ نے علی رضی اللہ عنہ سے کہ نہیں ہے جمعہ اور تشریق اور نہ اضحیہ کی نماز سوائے مصر جامع یعنی بڑے شہر کے اور صحیح کیا اس قول کو ابن حزم نے محلے میں اور روایت کیا گیا مرفوع کر کے حالانکہ یہ کہنا ضعیف ہے لیکن اس مادہ میں موقوف مانند مرفوع کے ہے اس واسطے کہ یہ شروط عبادت سے ہے اور ہے یہ وضع احکام سے اور گنجائش نہیں داخل کرنا رائے کا اس میں اور بھی علامہ شیخ احمد طحطاوی فی حاشیہ مراقی الفلاح شرح نورالایضاح میں اس طرح بیان کیا۔

وظاهر ماذکره ان الحدیث مرفوع وهو الذی ذکره ابو یوسف فی الاملاومحمد فی الاصل ورواه ابن ابی شیبة موقوفاً عن علی

والموقوف فی مثله کالمرفوع قال الکمال وکفی بقول علی قدوة وفی العینی شرح الصحیح البخاری ثم استدل ابو حنیفة بما رواه عبدالرزاق عن علیؓ قال لاجمعة ولا تشریق الافی مصر جامع وکذا رواه ابن ابی شیبه عن حجاج الخفی وروی ایضاً بسند صحیح ناجریر عن منصور الخ وما قال النووی حدیث علیؓ متفق علے ضعفه لکانه لم یطلع الاعلے الاثرالذی فیه الحجاج ولم یطلع علی طریق جریر عن منصور فانه سند صحیح لو اطلع لم یقل بما قال.

بلکہ واسطے صحت جمعہ کے مخصوص مکان کا ہونا بالاجماع مراد ہے کیونکہ جائز نہیں جمعہ جنگل اور میدان میں بالاتفاق اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک ادائے جمعہ صحیح نہیں۔ سوائے ایسے گاؤں کے جہاں چالیس مرد آزاد مکلف بستے ہوں۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے اور امام مالکؒ کے پاس صحت ادائے جمعہ کے لئے وہ جگہ شرط ہے جہاں ملا ہوا بستی اور مسجد و بازار ہو کما یدل من عبارة المیزان لعبد الوهاب الشعرانیؒ ومن ذلک قول الشافعی لاتصح الجمعة الافی ابنیة یستوطنها من تنعقد بهم الجمعة من بلدة او قریة مع قول بعضهم لاتصح الجمعة الافی قریة اتصلت بیوتها ولها مسجد وسوق ومع قول ابی حنیفة ان الجمعة لاتصح الا فی مصرجامع لهم سلطان۔ اور آیت وجوب جمعہ بھی کچھ مطلق نہیں یعنی ہر جگہ میں جائز ہونے کا حکم شامل نہیں۔

جیسا مذکور کبیری میں ہے۔ ان قوله تعالیٰ فاسعوا الیٰ ذکر الله لیس علیٰ اطلاقه اتفاقاً اذ لایجوز فی البراری اجماعاً فهم قدروا القریة ونحن قدرنا المصر وهو اولی لحدیث علےؓ سیما ولا معارض له اذالم ینقل عن الصحابة انهم حین فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابروالجمع فی الامصار وفی مراقی الفلاح ولم ینقل عن الصحابة رضی اللهعنهم

اجمعين انهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع الا فى الامصارد ون القرى ولو كان لنقل ولو احاد افلا بد من الاقامة بمصروفى حاشية وكذا لم ينقل انه صلے الله عليه وسلم امر باقامة الجمعة فى قرى المدينة على كثرتها. اب جب اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے علماء احناف کے پاس بالاتفاق واسطے صحت ادائے جمعہ کے مصر شرط ہے اس لئے حکم دے دیں سب عدم جواز جمعہ کا گاؤں میں کیونکہ انتفائے شرط سے انتفائے مشروط لازم آتا ہے۔لہٰذا ذکر صاحب الطحطاوی وردالمختار۔ قال فى النحر ولها شرائط وجوب واداء منها ما هو فى المصلے ومنها ما هوفى غيره والفرق ان الاداء لايصح بانتفاء شروط ويصح بانتفاء شروط الوجوب وذكر صاحب النباية تصريحا وتائيد القول الماتن هو قوله لاتجوز فى القرى وانما ذكره مع انه مستفاد من قوله السابق نفيالمذهب الشافعیؒ فانه لايشترط المصر بل يجوز فى كل موضع اقامة سكنة اربعون رجلاً احرارا وبه قال احمد وقال مالک تقام باقل من اربعين. پس منافی نہیں اس سے عبارت قہستانی کی جو مذکور ہے۔

تحت قول ماتن کے وتقع الجمعة فرضاً ان صلے ها فاقدها والكلام يشير الى انها تقع فرضا فى القصبات والقرى الكبيرة التى فيها اسواق قال ابوالقاسم هذا بلاخلاف اذااذن الوالى او القاضى ببناء المسجد الجامع واداء الجمعة لان هذا مجتهد فيه فاذا اتصل به الحكم صار محدثا عليه واذالم ياذن بذلک لاتصح اقامتها فيها وعليه يحمل مافى البحر لاتصح فى قرية ولا مقارة لقول على رضى الله تعالىٰ عنه لاجمعة ولاتشريق ولاصلوٰة فطر ولا اضحے الا فى مصر جامع او مدينة عظيمة ثم قال فلا تجب على غير اهل المصر

کذا فی الطحطاوی وفیہ ایضاً ذکر المصنفؒ وعبارۃ القھستانی تفیدانہ لابد من الاذن بالبناء وباداء الجمعۃ ونصبھا۔ پس جب ثابت ہوا ادلہ مذہب سے کہ قول صاحب قدوری کا مطابق مذہب حنفی کے ہے اور پیروی کی اس کی جمہور فقہائے محققین نے اور ترجیح دی اس کو اوپر کے طبقے والے مرجحین نے بلکہ کوئی فقیہ مذہب حنفی کے اشتراط مصر برائے صحت ادائے جمعہ کا انکار نہیں کیا تو لازم ہے مقلدین پر عمل کرنا ساتھ اس قول کے جیسا فرمایا سید محمد امینؒ نے ردالمحتار میں۔

فعلینا اتباعھم ویؤیدہ ماقدمہ الشارح فی رسم المفتی واما نحن فعلینا اتباع مارجحوہ وما صححوہ کمالو افتونا فی حیاتھم الحق احق بالاتباع. اور مقلد خلاف اس کے کرے وہ حکم اس کا جائز نہیں۔ کما فی الدر المختار واما المقلد فلاینفذ قضائہ بخلاف مذھب اصلا کما فی القنیۃ قلت ولا سیما فی زماننا. فقط.

کتبہ الفقیر الحقیر الراجی لطف ربہ الحنفی محمد عبدالواحد الحنفی فی الواقع

آیت فرضیت جمعہ بالاجماع مخصص ہے پس تقلید اس کی بہ حدیث اولیٰ ہے اور حنفیہ نے حدیث علیؓ کہ مروی ہے مرفوعاً وموقوفاً والموقوف اصح اور اس باب میں حکم مرفوع کا رکھتی ہے مخصص ٹھہرائی اور بہ مجرد رائے تخصیص نہیں کی اور اس مذہب میں کسی طرح کی مخالفت اصول کی نہیں ہے تفصیل اس کی فتح القدیر حاشیہ ہدایہ و بنایہ شرح ہدایہ للعینی وغیرہ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

حررہ الراجی عفور بہ القوی ابوالحسنات محمد عبدالحی تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی

(ایضاً استفتاء در باب عدم جواز جمعہ فی القریٰ از رسالہ جامع الاثار فی اختصاص الجمعۃ بالامصار مؤلفہ جناب مولانا حکیم محمد ظہیر احسن صاحب شوق نیموی عظیم آبادی۔ مطبوعہ احسن المطابع واقع پٹنہ صفحہ ۱۴ سطر ۱۵)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

استفتاء: کیا فرماتے علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایسے قریہ میں جس پر کسی طرح حد مصر صادق نہیں۔ اگر وہاں کے حنفی المذہب بخیال شوکت اسلامی نماز جمعہ مع ظہر احتیاطی یا صلوٰۃ العیدین پڑھتے ہوں تو وہ گنہگار ہوں گے یا نہیں بینوا توجروا۔

الجواب: فقہائے حنفیہ کے نزدیک جمعہ یا عیدین ایسے مقام میں مکروہ تحریمی ہے۔ درمختار کے باب العیدین میں بحوالہ قنیہ لکھا ہے صلاۃ العید فی القریٰ تکرہ تحریما علامہ شامی فی حاشیہ درمختار میں بحوالہ حلبی لکھا ہے ومثلہ الجمعۃ یعنی نماز عیدی کی طرح نماز جمعہ بھی ہے کہ قریٰ میں مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ تحریمی گناہ صغیرہ ہے۔ کذا فی الشامی اور صغیرہ پر اصرار کبیرہ ہے اس کے علاوہ گناہ ہونے کی وجوہ اور بھی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ احتیاطی پڑھنے والے ظہر کو الگ الگ پڑھتے ہیں حالانکہ جب مذہب حنفی میں نماز جمعہ قریٰ میں صحیح نہیں تو ظہر کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا چاہیے ورنہ ترک سنت مؤکدہ لازم آتا ہے اور ترک سنت مؤکدہ ایک دوسرا گناہ ہے واللہ اعلم بالصواب۔

کتبہ محمد ظہیر احسن النیموی العظیم آبادی

صحیح الجواب

فی الواقع ایسی جگہ جمعہ یا عیدین پڑھنا مذہب حنفی میں گناہ ہے۔ نہ ایک گناہ بلکہ گناہ چند اولاً۔ جب نماز جمعہ وعیدین وہاں صحیح نہیں تو یہ امر غیر صحیح میں مشغولی ہوئی اور وہ ناجائز ہے۔ فی الدر المختار تکرہ تحریما ای لانہ اشتغال بما لایصح لان المصر شرط الصحۃ.

ثانیاً: اقول فقط مشغولی نہیں بلکہ اس ناجائز کو موجب شوکت اسلام جانا بلکہ بہ قصد و نیت فرض وواجب ادا کیا۔ یہ مفسدہ عقیدہ ہے جس سے علماء نے تحذیر شدید فرمائی حتی اوصوالی بترک التزام مستحب اذا خیف ان یظنه العوام واجبا ولی اخف منه قال سیدنا عبدالله بن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه لایجعل احدکم للشیطان شیئا من صلاته یری ان حقا علیه ان لاینصرف الا عن یمینه لقد رایت رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم کثیرا ینصرف عن یساره رواه الشیخان فاذا کان فیما هو مشروع باصله فما ظنک بما لم یجز من راسه.

ثالثاً: جبکہ واقع میں نماز جمعہ وعیدین نہ تھی تو نماز نفل ہوئی کہ باجماعت واعلان وتداعی ادا کی گئی یہ ناجائز ہوا فی ردالمحتار عن العلامۃ الحلبی محشی الدر ہو نفل مکروہ لادائه بالجماعة یہ تینوں وجہیں جمعہ وعیدین سب کو شامل ہیں۔

رابعاً: اقول جمعہ میں اس کے سبب جو ظہر نہ پڑھیں۔ ان پر تو فرض ہی رہ گیا۔ ترک فرض اگرچہ ایک ہی بار ہو۔ خود کبیرہ ہے اور جو بزعم خود احتیاطی رکعات پڑھیں وہ بھی تارک جماعت تو ضرور ہوئے اور جماعت مذہب معتمد میں واجب ہے جس کا ایک بار ترک بھی گناہ ہے اور متعدد بار ہو کر وہ بھی کبیرہ۔ کما نصوا علیه والامر اوضح من ان یوضح.

خامساً: اقول واحتیاطی رکعت والے کہ حقیقت مذہب حنفی میں آج ہی کی ظہر پڑھ رہے ہیں۔ فانها اذالم تصح الجمعة بقیت فرضیة الظهر فی اعناقهم فاذانووا آخرظهر ادرکوها ولم یودوها وجب انصرافها الی ظهر الیوم۔ یا آنکہ مسجد میں جمع ہیں جماعت پر قادر ہیں۔ تنہا پڑھتے ہیں، یہ دوسری شناعت ہے کہ مجمع ہو کر ابطال جماعت ہے جسے شارع نے خوف جیسی حالت ضرورت شدیدہ میں بھی روانہ رکھا۔ بلکہ ابطال درکنار موجودین میں بلاوجہ شرعی تفریق جماعت کو ناجائز رکھ کر ایک ہی جماعت کرنے کا طریقہ تعلیم فرمایا۔ کما نطق به القرآن

العظیم وباللہ الهدایة الٰی صراط مستقیم و اللہ تعالٰی اعلم.

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی عفی عنہ بمحمدن المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

اصحاب المجیب: وتوکل علے العزیز الرحمٰن۔ (آپ کی مہر بخط طغرا ہے)

الجواب صحیح: بندہ محمود عفی عنہ مدرس اول مدرسہ دیوبند

الجواب صحیح: رشید احمد محدث گنگوہی۔ الجواب صحیح: احمد حسن عفی عنہ۔ استاد الفضلا صدر ندوۃ العلماء مقیم کانپور۔ الجواب صحیح: محمد فاروق مدرس اول دار العلوم ندوہ۔

الجواب صحیح: عبد اللطیف عفی عنہ۔ مفتی ندوہ مدرس دار العلوم۔

واقعی: ایسے قریہ میں جس پر کسی طرح حد مصر صادق نہیں اگر وہاں کے حنفی المذہب نماز جمعہ یا صلوٰۃ العیدین اسی مقام میں پڑھتے ہوں تو گنہگار ہوں گے عدم جواز کی وجہ سے مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں ہے، حتی لایجوز فی المفاوز ولا فی القریٰ انتھی اور علامہ برجندی کے شرح نقایہ میں ہے۔ فلا یجوز اداؤھا فی القریٰ ولا فی المفاوز انتھی اور ہدایۃ المبتدی میں ہے۔ لا تصح الجمعة الا فی مصر جامع اوفی مصلے المصر ولایجوز فی القریٰ انتھی واللہ اعلم حکمه احکم.

ابوالحامد محمد عبد الحمید ۱۳۰۰ لکھنوی فرنگی محلی مفتی ندوہ

میری تحقیق بھی یہی ہے کہ محض قری میں جن پر کسی طرح سے تعریف بلد صادق نہ آئے نماز جمعہ جائز نہیں اور میں پہلی رائے سے اس کے پہلے ہی رجوع کر چکا ہوں پہلے میں قری میں جمعہ جائز نفل سمجھتا تھا۔ مگر آخر سمجھ میں آیا کہ جماعت نفل دواماً مکروہ تحریمی ہے۔۱۲

محمد سلیمان قادری پھلواری فقط

اطلاع

(یہ عبارت جناب مولوی ظہیر حسن صاحب شوق نیموی کی ہے جو جناب مولوی عبدالحئیؒ صاحب مرحوم لکھنوی کے تلامذہ میں ہیں۔ اصل عبارت ان کے رسالہ جامع الآثار میں حاشیہ پر ہے ہم نے اس کو حوض میں لے لیا ہے ۱۲)

واضح ہو کہ مولانا محمد عبدالحی لکھنوی مرحوم کے مجموعہ فتاویٰ میں اس مسئلہ کے متعلق متعدد فتوے درج ہیں جو سب کے سب نماز جمعہ فی القریٰ کے عدم جواز پر دال ہیں مگر ایک فتویٰ جو بعض حضرات غیر مقلدین کا لکھا ہوا ہے اس پر مولانائے مرحوم کا دستخط پایا جاتا ہے کیونکہ وہ ان کی متعدد تحریروں کے خلاف ہے۔

لہٰذا ہرگز قابل اعتبار نہیں اس کے علاوہ جب وہ خود مجموعہ فتاویٰ جلد اول صفحہ ۴۹۹ میں لکھتے ہیں کہ شرط مصر باتفاق حنفیہ ہے اور رسالہ طریق انسداد مؤلفہ مولوی عبداللہ العبیدی کے آخر میں لکھتے ہیں کہ مسلک جمہور حنفیہ ہمیں است کہ مصر شرط ادائے جمعہ است درقری جائز نہ۔ پس ایسی حالت میں کہ محض قری میں جب تمام فقہائے حنفیہ کا عدم جواز پر اتفاق ہوا اور حدیثوں سے بھی مسلک حنفیہ قوی ثابت ہو تو کسی عالم کا گو وہ حنفی ہو اس کے خلاف فتویٰ کو عموماً ہر قریہ میں نماز جمعہ ہے ہرگز قابل عمل ولائق سند نہیں ہوسکتا اور یہ بھی واضح ہو کہ صحت نماز جمعہ کے لئے باتفاق امت محمدیہ جماعت بھی شرط ہے امام اعظم کے نزدیک جماعت جمعہ کے لئے امام کے سوائے کم سے کم تین آدمی ہونا چاہئیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چالیس آدمی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بروایت چالیس اور بروایت پچاس آدمی اور امام مالک کے نزدیک بروایت بیس اور بروایت تیس آدمی بروایت جماعت کثیرہ ہونا چاہئے کذا فی النیل پس جو مقام کہ محض قریہ ہو اگر وہاں بیس آدمی سے کم جماعت کے ساتھ نماز جمعہ پڑھیں گے تو ائمہ اربعہ میں سے کسی امام کے مذہب کی رو سے نماز جمعہ صحیح نہ ہوگی۔

امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک تو بوجہ عدم وجدان شرط مصر صحیح نہ ہوگی اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بوجہ فقدان تعداد جماعت درست نہ ہوگی۔ ۱۲ منہ

ایضاً نقل استفتاء درباب عدم جواز جمعہ فی القریٰ واحتیاط الظہر بعد الجمعہ از حضرت رئیس المحدثین سند الکاملین افضل الفضلاء اکمل الکملاء عالیجناب مولانا مولوی حاجی حافظ قاری شاہ رشید احمد صاحب رحمہ اللہ محدث گنگوہی متع اللہ الاسلام والمسلمین بفیوضہ وبطول بقائہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا ارشاد ہے رہنمائی طریق مستقیم کا اس مسئلہ میں کہ گاؤں والوں پر جمعہ وعیدین واجب ہے یا نہیں اور اگر ادا کرلیں تو ظہر سر سے اتر جائے گی یا نہیں یہاں کے اکثر گاؤں میں جو دو ڈھائی ہزار آدمی کی بھی آبادی نہیں رکھتے بلا تامل جمعہ ہوتا ہے بلکہ بعض قریہ میں دو دو جگہ نماز جمعہ ادا کی جاتی ہے اور بعض قریہ میں عیدین بھی ہوتی ہے بعض لوگ احتیاط الظہر بھی پڑھ لیتے ہیں ان لوگوں کا نماز ظہر یا جماعت ظہر کو ترک کرنا اور بجائے اس کے نماز جمعہ ادا کرنا اور عیدین پڑھنا کیسا ہے۔ بینوا توجروا فقط۔

الجواب: جمعہ گاؤں والوں پر واجب ہونا۔ اور جمعہ گاؤں میں درست ہونا بین الحنفیہ والشافعیہ مختلف فیہ ہے حنفیہ فرماتے ہیں کہ گاؤں میں جمعہ درست نہیں ہے اور نہ ان پر واجب ہے اور شافعیہ کے نزدیک گاؤں والوں پر جمعہ واجب ہے اور جمعہ گاؤں میں ادا بھی ہو جاتا ہے مگر نظر بروایت مذہب حنفیہ مرجح اور قوی معلوم ہوتا ہے جس کا مختصر بیان یہ ہے کہ جمعہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر مکہ میں واجب ہو چکا تھا چنانچہ شوکانی امام فرقہ غیر مقلدین نیل الاوطار میں تحریر فرماتے ہیں جس کی عبارت یہ ہے۔

وذاک ان الجمعة فرضت علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم وھو بمکة قبل الھجرة کما اخرجه الطبرانی عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فلم یمکن من اقامتھا ھنالک من اجل الکفار فلما من ھاجر من اصحابه الی المدینة کتب الیھم یامرھم ان یجمعوا فجمعوا الخ.

پس جب جمعہ مکہ میں فرض ہوا اور بوجہ معذوری وہاں ادا نہ کیا گیا۔ تو پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہجرت فرمائی اور مدینے تشریف لائے تو بنی عمرو بن عوف میں چودہ روز اقامت فرمائی اور وہاں جمعہ نہیں پڑھا پس یہ دلیل ہے اس پر کہ گاؤں میں جمعہ نہیں ہوتا اور نہ ان پر فرض ہے ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خود بنی عمرو بن عوف جمعہ ضرور ادا کرتے۔ **فی البخاری فلبث رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فی بنی عمروبن عوف بضع عشرة لیلةً واسس المسجد الذی اسس علی التقویٰ.** اور نیز ارشاد واجب الانقیاد لاجمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے باسانید صحیح ثابت ہے۔ اس کو بعض رواۃ نے مرفوع بھی کہا ہے مگر اس کے رفع میں محدثین کو کلام ہے البتہ موقوف کو صحیح مانتے ہیں۔ **نقله فی التخریج وقال رواه عبد الرزاق فی مصنفه وابن ابی شیبة والبیهقی عن شعبة وسفیان.** اور یہ خود اصول فقہ میں مسلم ہو چکا ہے کہ مالا یدرک بالقیاس میں موقوف بھی بحکم مرفوع ہوتا ہے پس یہ روایۃ علیؓ کہ موقوف بہ حکم مرفوع ہے عدم وجوب جمعہ قری ونیز عدم جواز جمعہ قری پر دلیل واضح ہے باآنکہ خود بخاریؒ اپنی صحیح میں یہ روایت لائے ہیں کہ۔ **کان الناس ینتابون وفی روایة یتناوبون الجمعة من منازلهم والعوالی فیاتون فی الغبار فیعیبهم الغبار ویخرج منهم العرق الحدیث۔** پس اس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا نماز جمعہ کے واسطے نوبت بنوبت آنا ثابت ہوا جس سے صاف ظاہر ہے کہ گاؤں والوں پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ اور نہ گاؤں میں جمعہ ادا ہوتا ہے۔ ورنہ جو لوگ عوالی میں رہتے تھے ان کو وہیں ادائے جمعہ کا حکم ہوتا یا ان سب کو مدینے آنا واجب ہوتا۔ حالانکہ عوالی میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں کسی جگہ کسی وقت میں کبھی جمعہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ پس جملہ روایات متقدمہ سے ثابت ہوتا ہے کہ صحیح یہی مذہب ہے کہ گاؤں میں جمعہ ادا نہیں ہوتا اور نہ گاؤں والوں پر جمعہ واجب

ہے اگر گاؤں میں لوگ جمعہ پڑھیں تو معصیت ترک فرض ظہر میں مبتلا ہوں گے اور نیز ارتکاب جماعت نفل کہ بدعت ہے لازم آئے گی اور لوگوں کی وہاں جمعہ پڑھنے سے نماز ظہر ان کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی اور اگر اول جمعہ پڑھ کر نماز ظہر احتیاطی پڑھے تو اس میں اگر چہ ترک فریضہ ظہر لازم نہ آئے گا مگر جماعت ظہر جو واجب ہے وہ ترک ہوگی اور جماعت نفل جو بدعت ہے نماز جمعہ سے لازم آئے گی پس نماز جمعہ ایسے گاؤں میں جہاں ہزار دو ہزار آدمی بستے ہوں جس کو عرف میں قصبہ و شہر نہیں کہتے ادا نہیں ہوتی اور فریضہ ظہر ان پر لازم رہے گا۔ فقط واللہ اعلم

بندہ رشید احمد عفی عنہ گنگوہی اصاب المجیب العلام

محمد حسن عفی عنہ مدرس مدرسہ عربیہ، للہ در الفاضل المجیب ثم للہ درہ بندہ محمود عفی عنہ

حامداً و مصلیاً۔ حضرت مجیب مصیب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے عین حق وصواب ہے ہر چند کہ یہ مسئلہ درمیان حنفیہ اور شافعیہ کے مختلف فیہ ہے۔ مگر شافعیہ سے تعجب ہے کہ بلا وجہ اپنے مجتہد کی مخالفت کرتے ہیں بعد غور دو امر اس مخالفت کے باعث معلوم ہوئے۔ بے علم واعظوں کو تو اپنا مجمع بڑھانا ان کو جمع کر کے منافع مالیہ ان سے حاصل کرنا بلکہ حکم بتلا کر ان کو اپنا گرویدہ و معتقد کر لینا اور کم علم و کم فہم لوگوں کو بعض فقہاء کی اس عبارت میں شبہ پڑ جانا۔ **المصر مالا یسع اکبر مساجدہ اھلہ** مگر فی الواقع یہ حد تام نہیں ہے رسم ناقص ہے حاصل تعریف مذکور کا یہ ہے کہ جہاں بہت سی مساجد ہوں اور ان میں اکبر مساجد اس شان کی ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات غالباً امصار میں ہوا کرتی ہے نہ قریٰ میں اس اعتبار سے بطور اتے پتے کے یہ تعریف کردی گئی۔ پس اگر مصر میں مسجد نہ ہو یا کسی قریہ میں ایسی مسجد ہو نہ مصر قریہ بن جائے گا۔ اور نہ قریہ مصر ہو جائے گا۔ غرض ہمارے مذہب میں دیہات میں نہ جمعہ درست ہے نہ عیدین۔ بلکہ عیدین میں ایک خرابی جمعہ سے بھی زیادہ سخت ہے وہ یہ کہ یہ تو ثابت ہو چکا کہ یہ جماعت نفل ہوگی اور جماعت نفل کی مکروہ ہے۔

اورامر مکروہ کا اہتمام جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر اس میں کراہت شدید ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ اس میں شارع علیہ السلام کی زیادہ مخالفت ہے کہ شارع جس امر کی اماتت وامحا چاہے یہ شخص اس کا احیا کرے اور ظاہر ہے کہ بہ نسبت جمعہ کے عوام عید کا زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ چنانچہ جو لوگ کبھی جماعت وجمعہ سے علاقہ نہیں رکھتے عید میں ضرور شریک ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے دیہات میں عیدین پڑھنا جمعہ پڑھنے سے بھی زیادہ موجب کراہت ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

فقط کتبہ محمد اشرف علی التھانوی عفی عنہ

ہذا ہو الحق احق ان یتبع لقد اصاب من اجاب للہ در المجیب فلقد اصاب واجاب

عزیز الرحمٰن دیوبندی محمد منفعت علی عفی عنہ فیما اجاب خلیل احمد

مدرس مدرسہ عربیہ دیوبند مدرس سہارنپور

ہذا الجواب ہو الحق الجواب صحیح واحق ان یتبع صحیح ہذا جواب ینطق بالصواب

غلام رسول عفی عنہ عنایت الٰہی عفا عنہ ثابت علی عفی عنہ، عبدالقادر عفی عنہ

مدرس مظاہر العلوم

الجواب صحیح المجیب مصیب بحق رقیب

محمد یحییٰ کاندھلوی محمد احکم عفی عنہ مدرس مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور

الجواب صحیح **الجواب صحیح**

حبیب الرحمٰن دیوبندی عفی عنہ صدیق احمد کاندھلوی عفی عنہ

قری میں نماز جمعہ ہرگز درست نہیں ہے ادائے صلوٰۃ جمعہ اور ترک جماعت ظہر فی القریٰ موجب عصیان اور کسی ہوائے نفسی پر مبنی ہے اس سے ہر مسلم کو اجتناب چاہئے واللہ اعلم ۱۲

حررہ محمد المدعو بعابد حسین غفرلہ ولشیخہ یوم پنجشنبہ ۳ جمادی الاول ۱۳۱۸ھ

الجواب صحیح: احمد علی عفی عنہ مفتی مدرسہ جامع العلوم کانپور

الجواب الصحیح: الحق علی عفی عنہ مدرس مدرسہ جامع الاالعلوم کانپور

الجواب صحیح: محمد رشید عفی عنہ مدرس دوم مدرسہ جامع العلوم کانپور۔

فتویٰ احتیاط الظہر بعد الجمعہ

سوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جولوگ آج کل بعد نماز جمعہ کی چار رکعت احتیاط الظہر پڑھتے ہیں اور تارک کو اس کے مُلوم جانتے ہیں اور یہاں تک پابندی اس کی ہوگئی کہ بعض شہروں میں تو مثل جدہ وغیرہ کی جماعتیں اس کی ہونے لگی ہیں آیا یہ نماز احتیاط کی اس صورت مسئولہ میں جائز ہے یا نہیں اور اگر ایسی پابندی ایک خاص شخص کے عقیدہ میں نہ ہو مگر اس کو ایسی پابندی کے زمانہ میں دوسروں کے ساتھ مشابہت اس عمل کی جائز ہے یا نہیں اور اگر وہ پڑھے گا ان ہی میں داخل ہوگا یا نہیں اور بصورت عدم پابندی واصرار کالوجوب کے اس نفس نماز احتیاط کا کیا مسئلہ ہے جس نے اس کو نکالا ہے کس بنا پر نکالا تھا اور کس درجہ میں رکھا تھا اب کس درجہ میں پہنچا اور تعجب پر تعجب ہے کہ اس نماز احتیاط کو عوام کیا۔

بعض علماء بھی پڑھتے ہیں واللہ اعلم ان کے پاس کونسی دلیل کتاب وسنت وقیاس و اجتہاد سے ہے اور بظاہر یہ نماز احتیاط نماز شک پائی جاتی ہے اگر جمعہ نہ ہوا تو ظہر ہو جائے گی آیا قیاس اس کا صیام یوم الشک پر ہوسکتا ہے یا نہیں اور منجملہ دوسری بدعات محدثہ فی الدین کے ہے یا نہیں بالکل جواب اس مسئلہ کا صاف صاف مدلل بدلائل شرعیہ ومزین بمہر دستخط خاص آنجناب عنایت فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب

مذہب حنفیہ میں شرائط جمعہ میں مصر یعنی شہر اور ہونا امام یا اس کے نائب کا لکھتے ہیں چونکہ امام اور اس کا نائب ہندوستان میں بسبب تسلط کفار کے نہیں پایا جاتا تو بناء مذہب حنفیہ پر جمعہ نہ ہوا اور چونکہ دیگر ائمہ نے یہ شرط نہیں رکھی تو ان کے مذہب پر

جمعہ ادا ہو جاتا ہے مگر چونکہ دوسری خرابی یہ ہوگئی کہ ایک شہر میں دو تین جگہ جمعہ کا پڑھنا ان کے نزدیک درست نہیں جس کا جمعہ اول واقع ہوتا ہے۔

اس کا جمعہ تو ادا ہوا اور جس کا بعد ہوا اس کے ذمہ پر ظہر کی نماز قائم رہی اور یہ حال دریافت نہیں ہو سکتا کہ کس کا جمعہ پہلے ہوا تو ان مذاہب پر بھی محل تعدد جمعہ میں ہر شخص کو تردد ادائے جمعہ اور سقوط ظہر میں رہتا ہے اس وجہ سے لوگوں نے ایجاد احتیاط ظہر کا کیا تھا کہ اگر جمعہ ادا نہ ہوئے گا تو ظہر بالیقین ذمہ سے ساقط وادا ہو جائے گی اور جو جمعہ ادا ہو گیا تو یہ رکعات نفل ہو جائیں گی یہ اصل اس کی ہے مگر احناف یعنی حنفیوں کا یہ عمل پسند نہیں اول تو یہ احتیاط وجوب کے درجہ کو پہنچی اور یہ خود بدعت ہے دوسری بعض اولی النزاع یعنی آپس میں جھگڑا اٹھانے والے ہو گئے۔

اگر درجہ احتیاط و استحباب میں رہتے تو خیر سہل بات تھی پھر یہ کہ جن علماء سے شرطیہ وجود امام و نائب دریافت ہوئی ہے وہی علماء یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر امام و نائب سے تعذر ہو تو مسلمین اپنا امام جمعہ مقرر کر کے جمعہ ادا کریں پس حسب اس روایت کے سب جگہ امام موجود ہوتا ہے تو ایسی حالت میں جب مصر میں جمعہ پڑھا گیا ادا ہو گیا اور سقوط ظہر ذمہ سے ہو چکا۔ پس احتیاط ظہر لغو ہے اور جو ان لوگوں کے نزدیک یہ قول علماء کا معتبر نہیں تو خود شرط جمعہ کی مفقود ہے چاہئے کہ ظہر بجماعت پڑھا کریں یہ کیا بے موقعہ بات ہے کہ شرط جمعہ کی موجود نہیں اور فقط تردد کی وجہ سے نوافل کو بجماعت ادا کریں اور فرض وقت کو فرادیٰ یعنی تنہا تنہا پڑھیں یہ سخت خرابی ہے پس احناف کا احتیاط ظہر تو بایں وجہ پسند نہیں کرتا ہوں خصوصاً اس صورت وجوب اور نزاع میں اور دیگر اہل مذاہب پر یہ اعتراض ہے کہ اگر تعدد درست نہیں تو دیدہ و دانستہ اس حرکت لایعنی۔ یعنی بے فائدہ کو کیوں اختیار کیا واجب ہے کہ سب جمع ہو کر ایک جگہ جمعہ کو ادا کریں۔ الغرض یہ امر نہایت لغو اور فضول اور سستی دین کا باعث ہے اور موجب کمال غفلت اور بے پروائی دین سے ہونے کا ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم

کتبہ الراجی رحمۃ ربہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ

رشید احمد: الجواب صحیح محمد امیر الدین پٹیالوی واعظ جامع مسجد دہلی (محمد امیر الدین ۱۳۰۱)

طلع الحق حق الطلوع وسطع الصدق حق السطوع فما قال ملک العلماء سلطان الاتقیاء زین المفسرین رئیس المحدثین نعمان اوانا مجدد زواننا نائب رسول اللہ الصمد علیہ صلوٰۃ من اللہ الاحد مولانا العالم العامل الحافظ الحاج رشید احمد مد اللہ ظلال فیوضہ علی رؤس العالمین اللھم آمین فھو حق والحق احق بالاتباع واولے لان الحق یعلوا ولا یعلیٰ۔

حررہ اذل تلامذتہ الفقیر محمد حسین کاندھلوی عفا اللہ عنہ۔

فقیر محمد حسین　　قادر علی عفی عنہ ۱۳۰۴　　مدرس مدرسہ حسین بخش

جواب ہذا صحیح ہے۔ حسبنا اللہ بس حفیظ اللہ محمد ساکن درگاہ حضرت سلطان نظام الدین اولیاء ضلع دہلی۔ المجیب مصیب محمد حسین خاں خرجوی بقلم خود۔

اصاب من اجاب محمد حمایت اللہ عفا اللہ عنہ جواب بہت صحیح اور ٹھیک ہے اور خلاف اس کا ضلالت و بدعت سیہ ہے کیونکہ اس فعل نامقبول کو کسی نے بھی ائمہ اربعہ سے نہیں کیا۔ کما ہو فی البحر وتارتاخانی وغیرہما من کتب الفقہ اور اصل میں یہ یعنی نماز احتیاط الظہر بدعت سیہ ایک بادشاہ عباسی معتزلی کہ عرب وعجم وغیرہ کا بادشاہ تھا اس کی نکالی ہوئی ہے۔ حنفی مذہب میں ہرگز یہ نماز درست نہیں ہے۔

جواب یہ کرے نہ وہ حنفی ہے نہ شافعی نہ مالکی نہ حنبلی بلکہ معتزلی مذہب ہے اس ظالم نے یہ حکم دیا تھا کہ نماز احتیاط الظہر کل جگہ جاری کی جائے جو اس کو ادا نہ کرے اسے تعزیر لگائی جائے۔ جو مولوی اس وقت میں عبد الدینار والدرہم تھے اس کو قبول کیا اور فتوؤں میں درج کر گئے اور مذہب حنفی کو بالائے طاق رکھا اس قصہ کو ایک عالم جید قصوری پنجابی حنفی المذہب نے خوب تحقیق سے لکھا ہے۔

کذا فی التفسیر المحمدی اور حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف دو رکعت یا چار رکعت بعد جمعہ کے اور پڑھتے تھے۔ فقط واللہ اعلم بالصواب

حررہ العاجز ابو محمد عبدالوہاب الپنجابی نزیل الدہلوی ۱۳۰۵ھ

ہذا جواب صحیح فرید آبادی لودیانوی

ابو محمد عبدالوہاب رسول الآداب خادم شریعت ۱۳۰۰

سید محمد عبدالسلام غفرلہ ابو محمد عبدالحق ۱۳۰۵ سید محمد اسمٰعیل ۱۲۸۱

جواب صحیح ہے۔ محمد فقیر اللہ پنجابی ضلع شاہ پور۔ محمد ناظم ملک بنگالہ ضلع فرید پور

ہذا جواب صحیح: حررہ ثابت علی ضلع اعظم گڑھ۔

الجواب صحیح: محمد طاہر سلہٹی مسکین عبدالغنی ضلع کرنال۔

تحقیق معاملہ اوقاف

متعلقہ جامع مسجد کیرانہ

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

وقف املاک میں تصرف کے متعلق یہ ایک فتویٰ ہے
جو اپنے نام سے واضح ہے۔

تحقیق معاملہ اوقاف متعلقہ جامع مسجد کیرانہ

سوال: قاضی امین الدین نے ایک جامع مسجد بادشاہی جو منہدم ہوگئی تھی ازسرنو تعمیر کی اور چھیالیس دکانیں بنائیں منجملہ ان دکانوں کے چودہ زیر مسجد اور چھبیس دکانیں ایسے قطعۂ اراضی جو دیگر اشخاص نے وقف اور ملک جامع مسجد کر کے حوالۂ قاضی امین الدین اس شرط سے کی کہ ان قطعوں پر دکانیں بنا کر ان کی آمدنی مصارف مسجد میں صرف کرتے رہیں بنائیں۔

اور نو دکانیں ایسے قطعہ پر بنائیں کہ جو قاضی امین الدین کے بھائی کے نام بیع تھا بعد ان کی وفات لا ولد کے وہ وارث ہوئے عبارت ہر سہ وقف نامہ جات جو دیگر اشخاص کی طرف سے لکھی گئی تھی حسب ذیل ہے۔

برضاء ورغبت خود با جمیع حدود و حقوق و مرافق آں بکل قلیل و کثیر مما یضاعف و ینسب الیها حسبةً للّٰہ برائے حصول ثواب عقبیٰ وذخیرۂ آخرت وقف نمودہ ملک ومملوک خاص مسجد جامع موصوف کردیم واز ملک خود برآوردہ برائے تیار کردن دوکانہا براراضی مذکورہ سپرد قاضی امین الدین قاضی پرگنہ نمودیم تا قاضی موصوف مذکورہ دوکانہا تیار کردہ آمدنی کرایہ آنہار ادر مصارف مسجد موصوف صرف می نمودہ باشند اس کے بعد انہوں نے ایک وقف نامہ تحریر کیا جس کی عبارت بجنسہ حسب ذیل ہے۔ شرعاً بریں وجہ کہ چہاردہ درد کاکین تحت جامع وسی وددودرد کاکین ذیل جامع مسجد واقع آبادی قصبہ مذکور کانتھ در بازار کہنہ محدودہ مفصلہ ذیل حق و ملک وقبض وتصرف مقر مذکورہ بود وہست تا ایں زمان خالیا عن حق الغیر وعمایمنع جواز

التصرف ونفاذہ در ینولا مقر مذکور چہل ﴿چھیالیس (۴۶) دکانیں بروقت تحریر وقف نامہ بن چکی تھیں اور تین دکانیں مجملہ چھبیس دکانوں مذکور کے اس وقف پر بعد کو بنائیں جس کا وقف ہونا بذریعۂ اعلان اور وصیت نامہ ثابت ہے ۱۲﴾ و شش دکانیں مذکورہ را با جمیع حدود و حقوق و مرافق آں بکل قلیل و کثیر مما یضاف وینسب الیہا و محاصل او از ملک خود برآوردہ تصدقاً و حسبۃً للہ علیٰ وجہ الخیر و دواماً برائے مصارف جامع مسجد تعمیر کردہ خود واقع کیرانہ مثل در ماہہ امام و مؤذن و سقہ و مرمت شکست و ریخت مسجد مذکور دکا کین موقوفہ و اطعام و اوصادر مسافرین و مبلغ سی و شش (۳۶) روپیہ برائے مصارف مسجد فتح پور مضاف صوبہ دار الخلافہ لکھنؤ و ماقبی برائے نفقہ مسماۃ سلیمہ نواسی خود کہ شرعاً بعد وفات مقر از ترکہ مقر محجوب است ثم لولد ہاشم لولد ولد ہاشم لولد ولد ولد ہاذکوراً نسلاً بعد نسلٍ ابداً دائماً وقف نمودہ بتولیت خود در آوردم اقرار معتبرے نمایم و نوشتہ می دہم کہ بعد تاریخ ایں خط مقر مذکور محاصلش را تاحین حیات خود از دست خود در مصارف مذکورہ صرف می نمودہ باشم و بعد وفات من مقر مذکور باہتمام مسماۃ سلیمہ مذکورہ بطریق مذکورہ بالا و بعدہ اولادش نسلاً بعد نسل مصارف مذکورہ بتولیت خود صرف می نمودہ باشند۔

واگر خدانخواستہ نسل مسماۃ سلیمہ منقطع شود بقیہ نفقہ موقوف لہم حسبۃً للہ عامہ مسکین است و اہتمام بذمۂ مرد متدین صاحب علم باشندۂ قصبہ واجب است۔ آیا شرعاً جب ہر سہ قطعہ اراضیات وقف کر کے حوالہ قاضی صاحب واسطے بنانے دکاکین اور صرف کرنے آمدنی کرایہ دکانات مصارف مسجد کی گئیں اور قاضی صاحب نے بصرف زر کثیر دکانات بنائیں تو اس صرف زر کثیر سے ان کو کوئی حق ذاتی دکانات میں حاصل ہوا یا نہیں اور شرعاً وہ جزو آمدنی دکانات مذکورہ اور چودہ دکانات زر مسجد سے اپنے کسی وارث کے واسطے مقرر کر سکتے تھے یا نہیں اور اگر کر سکتے تھے تو کل دکانات یا بعض سے؟

سوال دوم: قاضی امین الدین بعد وقف کرنے دکاکین کے خود متولی ہوئے اور اپنے بعد کے لئے اپنی نواسی سلیمہ کو اور اس کی اولاد ذکور کو متولی قرار دیا بعد انتقال

قاضی امین الدین مسماۃ سلیمۃ متولیہ ہوئی اور اس نے بذریعہ اپنے شوہر قاضی غلیل الدین مختار عام دکاکین موقوفہ میں تصرف کرنا شروع کیا یعنی اپنی کل جائیداد مع دکاکین وقف کے علاوہ زیر مسجد رہن کی۔ اس کے بعد مابین فضل اللہ جو قاضی امین الدین کے برادر زادہ کا بیٹا تھا اور سلیمہ میں بذریعہ ثالث جائیداد علاوہ دکانات تقسیم ہوئی اور ثالث نے فیصلہ ثالثی میں یہ لکھا کہ قاضی امین الدین جامع مسجد کیرانہ اور مسجد شاملی کے متولی تھے اور ان مساجد میں بہت کچھ اپنے پاس سے صرف کرتے تھے جامع مسجد کیرانہ کے زیر مسجد جو چودہ دکانیں تھیں اس کی آمدنی اس کے مصارف کو کافی نہ تھی اور نہ اب ہے قاضی صاحب دکانات تعمیر کردہ اپنے کو متعلق جامع مسجد کر گئے ہیں اور اس کے آباد رکھنے کی وصیت کر گئے ہیں، میں نے وہ وصیت دیکھا ہے میں موافق اسی وصیت نامہ کے دکانات کو تقسیم نہیں کرتا ہوں اور فریقین پر لازم کرتا ہوں کہ بعد کل خرچ اخراجات و مرمت شکست و ریخت جو بچے وہ فریقین باہم نصفا نصف تقسیم کرلیا کریں یہ وصیت نامہ جس کو ثالث لکھ رہا ہے درحقیقت ایک علیحدہ دستاویز تھی کہ جس کی رُو سے اپنی نواسی مسماۃ سلیمہ محجوب الارث کو نصف جائیداد کا مالک کیا جس کی عبارت یہ ہے۔ ثانیاً خصوصاً نور چشم مولوی حکیم ظہیر الدین را وصیت می کنم کہ بلا لحاظ حجب نصف متروکہ من برائے نور دیدہ بی بی سلیمہ صانہا اللہ تعالیٰ عن الآفات واگزارند و ثالثاً دکانات بازار جامع مسجد کیرانہ کہ از مصارف خالص خودم بنا نہادہ دواماً علیٰ وجہ الخیر وقف کردہ ام حسب اہتمام مصرحہ وقف جاری دارند و ہم مبلغ سی و شش (۳۶) روپیہ سالانہ تنخواہ مؤذن مسجد فتح پور و مبلغ شش روپیہ سالانہ تنخواہ مؤذن مسجد خورد متصل مسجد موصوف بدستور از آمدنی دکانات مسطور صرف نمودہ باشند؟

اور وقف نامہ جس کی عبارت سوال اوّل میں نقل کر دی گئی وہ مسماۃ سلیمہ نے بہ ثبوت اس امر کے کہ بعد کل مصارف جو پس انداز ہو وہ واقف نے تنہا میرا حق مقرر کیا ہے اور اس میں فضل اللہ کا کوئی حق نہیں ثالث کے سامنے پیش نہیں کیا اور ثالث نے اپنے

فیصلہ ثالثی میں اس کا تذکرہ کیا بلکہ ثالث نے پس انداز کو مابین ان کے پس انداز بالمناصفہ تقسیم ہوا تھا دکاکین کو بھی نصفا نصف اپنی ملکیت تصور کرلیا جیسا کہ عملاً ظاہر ہوا۔ اس کے بعد مسماۃ سلیمہ کا انتقال ہو گیا اور مرتہن نے ورثاء سلیمہ پر نالش دائر کی ورثہ سلیمہ نے عذر کیا کہ جائیداد یعنی دکاکین وقف ہیں مگر کوئی دستاویز عدالت میں پیش نہیں کی حتیٰ کہ مدعا علیہم یعنی ورثاء سلیمہ کا وقف خود پیش کرنے کا نہ رہا اس کے بعد اپنے ایک گواہ سے وقف نامہ جس کی عبارت سوال اوّل میں درج ہے اقراری قاضی امین الدین پیش کر دیا، علاوہ اس وقف نامہ اور کوئی ثبوت وقف پیش نہ کیا اور فضل اللہ مدعا علیہ نے وقف سے انکار کیا کہ چودہ دکانیں جو زیر مسجد ہیں وہ وقف ہیں باقی وقف نہیں۔ عدالت نے اس وقف نامہ کو جعلی قرار دیا اور دعویٰ مدعی ورثاء سلیمہ پر ڈگری کر دیا من بعد ورثہ سلیمہ نے عدالت ہائی کورٹ میں اپیل کیا مگر وقف نامہ ضبط شدہ طلب نہ کرایا اور نہ اس کی بابت کوئی بحث کی بلکہ اس کو بالکل نظر انداز کر دیا اور اس عدالت سے بھی کامیابی نہ ہوئی قبل اس کے کہ مقدمہ عدالت ہائی کورٹ سے فیصل ہو مدعی نے ڈگری جاری کرائی ورثاء سلیمہ نے عذر کیا کہ تصفیہ اپیل اجراء ملتوی ہو وہ عذر منظور ہوا بعد اس کے قبل تصفیہ اپیل برضامندی فریقین یعنی ڈگری دار اور ورثہ ڈگری دار اور ورثہ سلیمہ درخواست اجرائے ڈگری اس مضمون کی عدالت میں گزری کہ اول لاٹ نیلام پر دکاکین نیلام کر دی جائیں چنانچہ حسب درخواست مدعی اور مدعا علیہم کل دکاکین کا نصف نیلام ہو گیا اور اپنی کل جائیداد ذاتی جو شمول دکانات کفول تھی بچالی بعد نیلام کل دکانات کا نصف باقی ماندہ فضل اللہ نے بھی فروخت کر دیا جن کو اب عرصہ قریباً بارہ سال ہو گیا اس عرصہ میں کوئی کارروائی منجانب ورثہ سلیمہ دربارہ بازیافت جائیداد موقوفہ منفرداً یا مشترکہ ظہور میں نہ آئی بلکہ تین قطعہ جو دیگر اشخاص نے وقف کئے تھے منجملہ ان کے ایک قطعہ معروف بسرائے کہنہ تھا اس میں آٹھ دکانیں بنائی تھیں اور اس کے ایک جزو میں قبر قاضی امین الدین کی ہے اور ایک جزو میں سقے آباد ہیں

اور نو جزو نیلام سے مستثنیٰ تھے جس جزو میں قبر قاضی صاحب کی تھی اس کو ورثہ سلیمہ نے ۱۹۰۲ء میں فروخت کر دیا بعد منقضی ہونے گیارہ سال کے چند اہل اسلام قصبے کو اس کا خیال ہوا کہ اس میں توکلاً علی اللہ تعالیٰ سعی و کوشش کرنی چاہئے اگر خدانخواستہ بارہ سال پورے ہو گئے تو پھر ہمیشہ کو مایوسی ہو جائے گی اور چونکہ وہ علی کل شیء قدیر ہے کیا عجب ہے کہ وہ اپنی قدرت کاملہ کا ظہور فرمائے اور از سر نو جامع مسجد کو مثل سابق غنی کر دے کوشش شروع کی اور بعد اجازت ایڈووکیٹ مقیم الہ آباد دعویٰ رجوع کیا اور مناط دعویٰ انہیں ہر سہ وقف نامجات جو دیگر اشخاص کی جانب سے تھے اور وصیت نامہ اور درخواست قاضی امین الدین جو ضلع کرنال سے حاصل کی تھی جس میں انہوں نے ان دکانات کے وقف کا ذکر کیا تھا اور فیصلہ ثالثی اور شہادت لسانی کو گردانا اور وقف نامہ کو جعلی قرار دیا گیا تھا ترک کر دیا اگرچہ اس وقف نامہ ضبط شدہ کو حسب ہدایت عدالت طلب کرایا مگر وہ عدالت سے نہ آیا اور معلوم ہوا کہ وہ ردیات میں تلف کر دیا گیا سب اہل اسلام نے علاوہ ورثاء سلیمہ چندہ کے دینے میں اور دیگر اُمور میں جو اس کے متعلق تھے کوشش کی مگر ورثاء فضل اللہ نے اور بعض ورثاء سلیمہ نے وقف کے خلاف جواب دہی کی اور بعض ورثاء سلیمہ نے وقف ہونے کا تو اقرار کیا مگر اپنی موروثہ مسماۃ سلیمہ کی بدنیتی سے انکار کیا اس قادر علی الاطلاق نے اپنے فضل سے اہل اسلام کو پوری فتح اور کامیابی عطاء فرمائی یعنی سب دکانات وقف ثابت ہو گئیں اب اپیل جو منجانب مدعا علیہم ہوا اور نالش دخل منجانب متولیان باقی ہے جس میں بہت زیادہ صرف ہے اب ورثاء سلیمہ اپنا حق مانگتے ہیں اور جھگڑا کرتے ہیں اس وجہ سے نالش دخل میں تعویق ہے حالانکہ ابھی تک محض وقف ثابت ہوا ہے مقدمات اور صرف کثیر باقی ہے۔ اہل اسلام کہتے ہیں کہ ہم نے جو روپیہ دیا وہ واسطے مسجد کے دیا نہ کہ واسطے حق سلیمہ کے اب شرعاً ورثاء سلیمہ کا کوئی حق تھا یا نہیں اور اگر تھا تو وہ ان کے افعال بالا سے ساقط ہو گیا یا نہیں اور جب ورثاء نے بذریعہ نیلام نصف دکاکین اپنے دین سے

سبکدوشی حاصل کر لی اور فضل اللہ نے بذریعہ بیع نصف دکاکین سے روپیہ حاصل کر کے اصلی شیء کو تلف کر دیا تو کیا پھر بھی کچھ حق شرعاً باقی رہا اور جو نقصان متعلق آمدنی کے مسجد کو اندر گیارہ سال کے پہنچا اس کا اعادہ مسجد ورثاء سلیمہ سے جو متولیہ تھی کر سکتی ہے یا نہیں اور جب کل دکانیں پورے طور سے مسجد کی ہو کر قبضہ اہل اسلام میں آ جائیں تو ورثاء سلیمہ اس میں کسی جزو آمدنی کے شرعاً پانے کے مستحق ہیں یا نہیں اور حق تولیت ورثاء مسماۃ سلیمہ کا بھی باقی رہا یا نہیں اور نیز واضح رہے کہ کل میعاد نالش دخل کی قریباً دو ماہ باقی ہیں اگر اسی نزعہ میں دو ماہ گزر گئے اور چندہ کی سبیل ہو کر نالش نہ ہوئی تو پھر ہمیشہ کو مایوسی اور بالکل اُمید منقطع ہو جائے گی۔ بینوا توجروا؟

الجواب: في الدر المختار ج ۳ ص ۶۶۴ . اعلم ان البناء في ارض الوقف فيه تفصيل فان كان الباني المتولي عليه فان كان بمال الواقف فهو وقف سواء بناه للوقف او لنفسه او اطلق و ان من ماله للوقف اطلق فهو وقف الا اذا كان هو الواقف واطلق فهو له كما في الذخيرة و ان بناه من ماله لنفسه واشهد انه له فهو له كما في القنية والمجتبى.

اس روایت سے معلوم ہوا کہ قاضی صاحب چونکہ ان ہر سہ قطعات موقوفہ کے محض متولی تھے و لم يقع الاشهاد على البناء لنفسه ۔اس لئے ان قطعات مذکورہ پر جو دکانات بنائی گئی ہیں گو اپنے ہی مال سے سہی وہ سب بمجرد بناء کے تبعاً للارض وقف ہو گئیں پس جس طرح اصل قطعات صرف جامع مسجد کے لئے وقف ہیں جیسا کہ واقفین کی تحریر میں مصرح ہے اسی طرح یہ دکانات بھی خالصاً جامع مسجد کے لئے وقف رہیں گی پس قاضی صاحب کا اس کی آمدنی میں مدات کی تفصیل کرنا شرعاً صحیح نہ ہوگا کیونکہ واقف ہونے کی شرائط میں سے مالک ہونا ہے قاضی صاحب کسی وقت ان دکانات کے مالک ہی نہیں ہوئے البتہ جو قطعہ قاضی صاحب کے بھائی کے نام بیع تھا اور وہ ان کو میراث میں پہنچا یہ اس کے بے شک مالک ہوئے اور اس میں جو ۹ عدد

دکانات اپنے روپیہ سے بنائیں ان کے بھی مالک ہوئے اور ان کے وقف کرنے والے بھی یہی ہوئے اس لئے ان خاص دکانات میں وہ تفصیل مدات کی صحیح اور معتبر ہے اور قاضی صاحب کا علی الاطلاق وقف نامہ میں یہ لکھ دینا کہ حق و ملک و قبض و تصرف مقرر مذکور بود و ہست الخ شرعاً صحیح نہیں پھر چونکہ یہ مدات مجموعہ دکانات میں مقرر کی ہیں جن میں بعض کے اعتبار سے یہ مقرر کرنا صحیح ہے اور بعض کے اعتبار سے غیر صحیح اس لئے ان دکانات نہ گانہ کے مقابلہ میں جس قدر حصہ ان مدات کا آئے گا اس حصہ کی نسبت سے خاص ان دکانات نہ گانہ کے متعلق یہ مقرر کرنا صحیح ہوگا اور جس قدر حصہ ان مدات کا بقیہ دکانات کے مقابلہ میں آئے گا اس حصہ کا ان بقیہ دکانات کے متعلق مقرر کرنا صحیح نہ ہوگا مثلاً فرض کیا جائے کہ ان دکانات نہ گانہ کی آمدنی کو مجموعہ دکانات کی آمدنی سے مضاعف ہے اور ان دکانات نہ گانہ کی آمدنی ان بقیہ دو کانات کی آمدنی سے نصف ہے تو جامع مسجد میں جس قدر اخراجات ہوں گے اس کے دو حصے تو بقیہ دکانات کی آمدنی سے لیں گے اور اس کا ایک حصہ ان دوکانات نہ گانہ کی آمدنی سے لیں گے پھر ان دوکانات نہ گانہ کی آمدنی میں جو دو ثلث باقی رہے گا اس کے مجموعہ سے چھتیس روپیہ کا ایک ثلث یعنی بارہ روپیہ تنخواہ مؤذن مسجد فتح پور میں دیں گے اور چھ روپیہ کا ایک ثلث یعنی دو روپیہ تنخواہ مسجد خورد متصل جامع مسجد کیرانہ میں دیں گے اور اس کے بعد جو اس مذکور دو ثلث باقی سے بچے گا وہ سلیمہ کا اور اس کے بعد حسب شرط قاضی صاحب اس کے ورثہ کو ملے گا اور اگر بجائے نسبت ثلث کے دوکانات نہ گانہ اور بقیہ دوکانات میں ربع اور تین ربع کی نسبت ہوگی تو اسی نسبت سے سب مدات مذکورہ میں تفاوت ہو جائے گا لیکن بقیہ دوکانات کی جو آمدنی ہے وہ خالص جامع مسجد کی ہوگی۔ یہ تفریع روایت منقولہ پر بالکل ظاہر ہے۔

جواب سوال دوم : فی الدر المختار. وولاية نصب المقیم الی الواقف ثم لوصیه وفیه بعد اسطر ثم اذا مات المشروط له بعد موت

الواقف و لم یوص لا حد فولایة النصب للقاضی ج:۳، ص:۶۳۳ و ۶۳۵. و فی ردالمحتار قال فی البحر قدمنا ان الولایة للواقف ثابتة مدة حیاته و ان لم یشترطها و ان له عزل المتولی و ان من ولاه لا یکون له النظر بعد موته ای موت الواقف الا بالشرط علیٰ قول ابی یوسف ثم ذکر عن التتار خانیة ما حاصله ان اهل المسجد لواتفقوا علیٰ نصب رجل متولیا لمصالح المسجد فعند المتقدمین یصح ولکن الافضل کونه باذن القاضی ج ۳،ص۶۳۳، و فیه عن الخانیة انه (ای المتولی) بمنزلة الوصی وللوصی ان یوصی الیٰ غیره اھ (ج ۳، ص۶۳۷)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ واقف کے مرنے سے متولی معزول ہو جاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ متولی بمنزلہ وصی کے ہے اور وصی کو صرف یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنی جگہ کسی کو وصی مقرر کر دے لیکن یہ اختیار نہیں ہوتا کہ مسلسل دور تک اسی طرح کسی کو وصی مقرر کرے کہ میرے بعد فلاں ہوگا اس کے بعد فلاں۔ البتہ واقف کو اختیار ہوتا ہے کما صرحوا۔ بلکہ اگر متولی کسی کو کہہ کر مر جائے تو پھر جب دوسرا متولی مرے گا تو حاکم یا عامۂ اہل اسلام کو اختیار ہوگا جس کو مناسب سمجھیں متولی مقرر کر لیں پس دوکانات نہ گانہ میں قاضی صاحب واقف ہیں ان کی نسبت یہ لکھ دینا کہ بعد وفات من مقر مذکور باہتمام سلیمہ بعدہ اولادش بتولیت خود الخ ملخصاً صحیح و معتبر ہوگا لیکن بقیہ دوکانات میں قاضی صاحب متولی ہیں جیسا اُوپر ثابت ہوا تو اگر قاضی صاحب کا ان قطعات کے وقف کرنے والے سے قبل انتقال ہو گیا ہو تب تو قاضی صاحب کی وصیت بھی صحیح نہیں کیونکہ واقف کے ہوتے ہوئے متولی کو اس کا اختیار نہیں جیسا روایت اُولیٰ میں ثم کی ترتیب سے معلوم ہوا اور اگر قاضی صاحب کا انتقال ان قطعات کے وقف کرنے والوں سے بعد ہوا ہے اور ان وقف کرنے والوں نے اپنے مرنے کے بعد متعلق درباب تولیت قاضی صاحب کچھ نہ کہا ہو تب تو قاضی صاحب تولیت سے معزول

ہو گئے جب بھی ان کی وصیت صحیح نہیں۔ اور اگر ان وقف کرنے والوں نے اپنے بعد کے لئے بھی ان کو متولی قرار دیا ہو تو البتہ سلیمہ کو متولی مقرر کرنا صحیح ہوگا اور ما بعد والوں کو غیر صحیح ہوگا اور جن دوکانات نہ گانہ میں ان کی تحریر مذکور صحیح ہے معنی اس کے یہ ہیں کہ فی نفسہ صحیح و معمول بہ ہے لیکن اگر مانع تولیت ان متولیوں سے واقع ہو تو تولیت درست نہ ہوگی اور منجملہ موانع شرعیہ کے متولی کا غیر مامون ہونا ہے۔

فی الدر المختار و ینزع وجوبا لو غیر مامون او عاجز الٰی قوله و ان شرط عدم نزعه۔ ج ۳ ص ۵۹۵۔ اور واقعات سے غیر قابل اطمینان ہونا سلیمہ اور اس کے ورثہ کا اور نیز عاجز ہونا احیاء حقوق وقف سے ظاہر ہے اس لئے خاص ان دوکانات نہ گانہ کی تولیت بھی جاتی رہے گی پس اب عامۂ اہل اسلام جس کے متولی ہونے پر رضا مند ہوں وہ سب دوکانات ہر دو قسم کا متولی ہو جائے گا اتنا فرق ہے کہ بقیہ دوکانات کی تولیت میں تو وارثان سلیمہ کا کبھی حق نہ ہوگا اور دوکانات نہ گانہ میں جب نسل سلیمہ سے جب کوئی شخص ایسا پایا جائے گا جس پر عامۂ اہل اسلام قرائن قویہ سے مطمئن ہوں اور اہتمام وقف کا حسب شرائط واقف کے پورا پورا کرے اس وقت ان خاص دوکانات نہ گانہ کی تولیت اس کا حق سب سے مقدم ہوگا۔

فی ردالمحتار و اذا صار اهلا بعده ترد الولاية اليه و كذا لو لم یکن فیهم اهل اقام القاضی اجنبیا الٰی ان یصیر فیهم اهل۔ ج ۳، ص ۶۶۲۔ اور گو ان کارروائیوں سے سلیمہ یا وارثان سلیمہ کا حق تولیت باقی نہ رہے لیکن واقف نے ان کا جو حق آمدنی میں بعد پس انداز ہونے کے ٹھہرا دیا ہے وہ باطل نہ ہوگا۔

فی الدر المختار فلا عمارة علٰی من له الاستغلال لانه لا سکنی له فلو سکن هل تلزمه الاجرة الظاهر لالعدم الفائدة فی ردالمحتار لعدم الفائدة لانه اذا اخذت منة دفعت اليه ج ۳ ص ۵۹۰. قلت فانظر کیف بقی حق هذا الرجل فی الغلة مع انه خالف شرط الواقف.

البتہ جو سلیمہ کی اولاد نہ ہو جیسے فضل اللہ یا اس کے ورثاء ان کا اس وقت میں کوئی استحقاق نہیں اور ثالث کا فیصلہ خلاف شرع قابل عمل البتہ یہ جو کہا گیا کہ سلیمہ یا اس کے ورثہ کا حق آمدنی میں باطل و ساقط نہ ہوگا اس آمدنی کے دینے کی ابتداء اس وقت سے ہوگی کہ جس قدر سلیمہ یا اس کے ورثہ نے مسجد کی آمدنی بلا استحقاق اپنی ذات پر صرف کی ہے وہ سب ان کے خاص حصہ سے اور اسی طرح اس وقت اثبات واحیاء وحفاظت وقف کی کوشش میں جو کچھ صرف ہوا اس میں سے جس قدر ان دوکانات نہ گانہ کے حصہ میں آئی ہے وہ ان دکانات نہ گانہ کی آمدنی سے غرض یہ ہر دو رقم اوّل وصول ہو جائیں اس کے بعد سے حسب شرط واقف حسب تصریح جواب وسوال اوّل ان کو بھی ان کا حق ملا کرے گا۔ کیونکہ اوّل رقم تو غصب ہے اس کا ضمان لازم ہی ہے اور دوسری رقم اس لئے کہ یہ سلیمہ یا اس کے ورثہ میں باعتبار آمدنی کے مثل شریک کے ہے اور ایک شریک کی جگہ عامۂ اہل اسلام ہیں اور مشترک عبارت میں جو کچھ ایک شریک مجبوری کو صرف کرے اور دوسرے شریک کی جگہ عامۂ اہل اسلام ہیں اور مشترک دوسرے پر نہ جبر ہو سکے نہ وہ خوشی سے شریک ہو تو اس سے اس کے حصے کا خرچہ لینے کا اس کو حق حاصل ہے۔

فی رد المحتار. و ان اضطر کان شریکه لا یجبر فان انفق باذنه او بامر القاضی رجع بما انفق والا فبالقیمة. ج۳ ص۵۴۸. و فی الدر المختار فلا عمارة علیٰ من له الاستغلال الیٰ قوله ولو هو المتولی ینبغی ان یجبره القاضی علیٰ عمارتها مما علیه من الاجرة فان لم یفعل نصب متولیا لیعمرها ج ۳ ص۵۹۰، قلت و به جموع الروایتین ظهر المطلوب۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔

۱۸ ربیع الثانی ۱۳۲۴ھ (امداد ثانی ص ۹۸)

القولُ الاَهلیِ فِی وقفِ جامعِ دہلی

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

جامع مسجد دہلی کی منتظمہ کمیٹی کے ایک رکن نے جامع مسجد کی آمدنی اور اخراجات کے متعلق استفتاء بھیجا تھا کہ کون سی صورت شریعت کے موافق ہے اور کون سی نہیں؟ یہ اس کا مفصل جواب ہے۔

القول الاھلی فی وقف جامع دہلی

(ای الحکم الشرعی المنسوب باعتبار النقل الی الاھل ای اھل المذھب بمعنی من یدین بہ کذا فی القاموس ۱۲)

مصارف وقف مسجد

سوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جامع مسجد دہلی کا انتظام بذریعہ ایک مجلس شوریٰ کے ہوتا ہے جس میں دہلی کے دس معززین روٴساء اسلام شامل ہیں اور اس کا نام مجلس منتظمہ جامع مسجد ہے۔ اس مجلس منتظمہ جامع مسجد دہلی کو حسب ذیل اقسام کی آمدنی ہوتی ہے۔

(الف) کرایہ دکاکین متعلق جامع مسجد۔

(ب) کرایہ ٹھیکہ اراضی افتادہ اطراف جامع مسجد مملوکہ جامع مسجد۔

(ج) کرایہ دیگر جائیداد سکنی واقع مختلف جامع مسجد ومقامات شہر دہلی جو کہ آمدنی مسجد مذکور کی پس انداز رقم سے وقتاً فوقتاً خرید ہو کر ملکیت جامع مسجد ہے۔

(د) متفرق قلیل آمدنی جو بعض اشخاص مسلمان بنام نہاد روشنی وآب وضو وظروف وغیرہ دیتے ہیں۔ جس کی مقدار دس پندرہ روپیہ سالانہ سے زائد نہیں۔

(ھ) بعض مقامی مصالح اور قومی وملکی ضروریات کے لحاظ سے بمشورہ مجلس منتظمہ غیر مسلم اقوام کے زائرین کے لئے جو مسجد مذکور کو دیکھنے آتے ہیں فی کس دو پیسہ کا پاس مقرر کیا ہوا ہے اور ایک محرر اس کام پر ملازم ہے۔ اور اس پاس سے یہ بھی غرض ہے کہ کوئی غیر مسلم شخص کوئی ایسی شے مسجد میں نہ لے جاوے جو ناجائز ہو۔ یا ازراہِ تعصب کوئی فعل

موجب توہین مسجد نہ کرے اور اس سے جو کچھ آمدنی ہوتی ہے وہ تنخواہ محرر پاس اور کاغذ و چھپائی پاس ہوئے وغیرہ میں خرچ ہو کر بہت قلیل رقم رہ جاتی ہے ان جملہ اقسام آمدنی مذکورۂ بالا سے جس قدر رقم وصول ہو جاتی ہے وہ حسب ذیل اُمر میں خرچ ہوتی ہے:

(۱) تنخواہ عملہ: عملہ مسجد امام صاحب ومؤذنان ودربانان ومحرران۔

(۲) فراہمی: آب وضو در حوض مسجد بذریعہ چاہ۔

(۳) فراہمی: آب نوشیدنی برائے نمازیان ومسافران وزائرین اہل اسلام۔

(۴) فرش: دری جائے نماز فرش ٹاٹ ودیگر سامان متعلقہ فرش اندرونی وبیرونی۔

(۵) صفائی: مسجد بذریعہ ملازمان واطراف مسجد بذریعہ خاکروبان۔

(۶) وظائف: طلبہ دینیات وطلبہ دیگر مدارس جو عربی کے ہیں تعلیم پاتے ہیں اور دیگر طلبہ فنون شرعیہ اور یہ سب مسلمان ہیں۔

(۷) اخراجات روشنی: بجلی بذریعہ الیکٹرک کمپنی نمازیان

(۸) روشنی: تیل گلی (۹) اخراجات: سامان روشنی ہر دو قسم مذکورہ۔

(۱۰) سائبان: وشامیانے ہائے جو موسم گرما میں بوجہ سخت تمازت آفتاب نمازیوں کی آسائش کے لئے صحن مسجد میں نصب کئے جاتے ہیں۔

(۱۱) خرید ظروف: گلی مٹکے بدھنیاں آب خورہ وغیرہ بہ تعداد کثیر۔

(۱۲) جائیداد سکنی: مملوکہ جامع مسجد کا ہاؤس ٹیکس وغیرہ جو حکومت کی طرف سے مقرر ہے۔ (۱۳) محصول: آبیانہ نل آب۔

(۱۴) مقدمات: متعلقہ تنازعات کرایہ وغیرہ جائیداد مملوکہ جامع مسجد۔

(۱۵) تعمیرات ومرمت: خاص جامع مسجد جو کہ ہمیشہ کرائی جاتی ہے اور چونکہ عمارت جامع مسجد بہت بڑی سنگین اور عجیب وغریب ہے اس لئے اس کی معمولی مرمت بھی جو قیام اور بقاء مسجد کے لئے اشد ضروری ہے رقم کثیر میں ہوتی ہے۔

(۱۶) تعمیر مرمت: وترمیم وغیرہ متعلق جائیداد مملوکہ مسجد مذکور۔

(۱۷) اخراجات: خرید ہیزم وغیرہ برائے آب گرم بموسم سرما۔

(۱۸) اخراجات: متعلق دفتر جامع مسجد۔

(۱۹) امداد یتیماں: جو کہ یتیم خانہ انجمن مؤید اسلام دہلی میں پرورش پاتے ہیں۔

(۲۰) اخراجات: نومسلمان جو جامع مسجد میں مسلمان ہوتے ہیں خوراک و مکان و معلمان جہاں نومسلموں کو تقریباً دو ماہ تک ضروری تعلیم دی جاتی ہے اور ارکانِ اسلام سکھائے جاتے ہیں۔ (۲۱) امداد غربا: بذریعہ نقد و تقسیم کمبل ولحاف و کمری ہائے موسم سرما۔

(۲۲) امداد مرمت:۔ و تعمیر بعض دیگر مساجد۔

(۲۳) اخراجات: رمضان شریف مثلاً برف وغیرہ جو کہ بوقت افطار و نماز تراویح روزہ داروں اور نمازیوں کے لئے روزانہ مہیا کیا جاتا ہے۔

(۲۴) پیشکش: حافظ قرآن جو منجانب جامع مسجد رمضان شریف میں نماز تراویح میں ختم قرآن شریف کرتے ہیں اور حافظ سامع کو بھی دیا جاتا ہے۔

(۲۵) تقسیم شیرینی: بروز ختم قرآن شریف جملہ نمازیان جامع مسجد جس میں کئی من شیرینی تقسیم ہوتی ہے۔ (۲۶) ملازمان: و متعلقین جامع مسجد جو تمام ماہ رمضان شریف میں محنت کے ساتھ کام کرتے ہیں اور غیر معمولی خدمت انجام دیتے ہیں بطور حق الخدمت نام نہاد انعام وغیرہ دیا جاتا ہے۔

(۲۷) اخراجات: وردی وغیرہ جو دربانان و جمعدار جامع مسجد کیلئے تیار ہوتی ہے۔

(۲۸) اخراجات: گولہ ہائے آتش بازی جو ماہ رمضان المبارک میں بوقت افطار روزہ اور بوقت ختم سحری بغرض اطلاع عام مسلمان شہر دہلی اور بوقت ختم نماز جمعۃ الوداع اور نماز عیدین بغرض اظہار شوکت اسلام چلائے جاتے ہیں۔

(۲۹) اخراجات: شامیانہ ہائے وڈیرہ وخیمہ جات قنات وفرش وغیرہ جو یوم جمعۃ الوداع جس میں کثرت سے نمازی اطراف ملک سے آتے ہیں اور جامع مسجد کا فرش تمازت آفتاب سے مثل آگ کے ہوجاتا ہے۔ اس لئے غیر معمولی فرش اور شامیانہ

وغیرہ۔ آسائش نمازیان کے لئے کرایہ پر لگائے جاتے ہیں۔ اور چونکہ مسجد مذکور میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی تو مسجد کے باہر ہر سہ اطراف میں کثرت سے نمازی کھڑے ہوجاتے ہیں اس لئے یہ انتظام کرنا پڑتا ہے۔

(۳۰) بعض دیگر۔ اخراجات متفرق معمولی وغیر معمولی۔

مثال نمبر (۳۰): یعنی اخراجات متفرق۔

(۱) بعض قومی انجمن ہائے اسلامی و مدارس اسلامیہ مختلفہ خلافت یا قومی مسلم یونیورسٹی وغیرہ وغیرہ۔ (۲) بعض اخراجات۔ بموجب احکام حکومت مثلاً ملک معظم کی تشریف آوری یا وائسرائے کے مسجد میں تشریف لانے پر ضروری مراسم یا بعض مواقع فتح بر بحکم گورنمنٹ روشنی کرنا۔ (۳) ترکوں یا دیگر مسلمان بادشاہوں کی فتوحات پر جامع مسجد میں روشنی کرنا۔ یہ مندرجہ بالا اخراجات وہ ہیں جو موجودہ وقت میں ہوتے ہیں اور سالہا سال سے کئے جارہے ہیں ان کی بابت یہ تحریر فرمایا جائے کہ ان اخراجات مذکورۂ بالا میں کون سا خرچ اَز روئے شرع جائز ہے اور کون سا ناجائز ہے۔ اور براہِ مہربانی ہر ایک کی بابت بروئے مذہب حنفیہ جوابات تحریر فرماویں۔

نیز حسب ذیل اُمور اس قسم کے ہیں کہ جن کی بابت مجلس منتظمہ جامع مسجد سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جامع مسجد کی آمدنی میں سے فلاں فلاں اَمر میں امداد کی جاوے مثلاً دہلی کے نواح ملحقہ میں جہاں حکومت ہند اب جدید شہر آباد کررہی ہے بہت سی مساجد و مقابر زمانہ قدیم کی غیر آباد پڑی ہوئی ہیں اور مسلمانان دہلی ان مساجد کے قائم و آباد رکھنے کی کوشش کررہے ہیں چنانچہ وہ کامیاب ہورہے ہیں اور اکثر مساجد غیر آباد ہیں امام و مؤذن مقرر کردیئے ہیں اور چونکہ ایسی مساجد کی تعداد اطراف دہلی میں بہت زیادہ ہے اس لئے ہر ایک مسجد میں امام و مؤذن کا مقرر کرنا بلاصرف کثیر ناممکن ہے اس لئے مسلمانان دہلی جو اس کام کو کررہے ہیں ان مسجدوں کی آبادی و مرمت کے لئے جامع مسجد کی آمدنی سے روپیہ طلب کرتے ہیں۔

دویم شعبۂ تبلیغ اسلام بھی نومسلموں کی امداد کے لئے روپیہ طلب کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام اُمور کے متعلق تحریر فرمادیں کہ جامع مسجد کی آمدنی سے اگر وہ پس انداز ہو تو کس کس قسم کے اخراجات میں خرچ کرنا شرعاً درست ہے ایک یہ اَمر بھی قابل غور ہے اور اس پر ضرور لحاظ رکھنا چاہئے کہ جامع مسجد کی عالی شان عمارت اسلامی بادشاہوں کی یادگار ہے اور اس کا قائم رکھنا مقدم اور فرض ہے اس عظیم الشان عمارت کی معمولی سے معمولی مرمت میں بھی ہزارہا روپیہ خرچ ہو جاتا ہے اور آئندہ زیادہ مرمت اور درستی کی ضرورت پیش آرہی ہیں کیونکہ جس قدر عمارت کہنہ ہوتی جاتی ہے اسی قدر زیادہ مرمت طلب ہوتی جاتی ہے اس خاص اور ضروری کام کے لئے جب تک ہمیشہ ایک رقم پس انداز میں نہ رکھی جاوے تو قیام مسجد خطرے میں پڑ جائے۔

الجواب: الروایات الاولیٰ

الذی یبدأ من ارتفاع الوقف عمارته شرط الواقف ام لا ثم الیٰ ما هو اقرب إلیٰ العمارة و اعم للمصلحة کالامام للمسجد والمدارس للمدرسة (یعنی اذا کان وقفا علی المدرسة) یصرف الیهم بقدر کفایتهم ثم السراج والبسط کذلک الیٰ اخر المصالح هذا اذا لم یکن معینا (وغیر المعلوم فی حکم غیر المعین) فان کان الواقف معینا علیٰ شیء یصرف الیه بعد عمارة البناء کذا فی الحاوی القدسی (ج:۳، ص:۲۰۴)

الثانیة. رباط علیٰ بابه قنطرة علیٰ نهر کبیر لا یمکن الامتاع بالرباط الا بمجاوزة القنطرة ولیس للقنطرة غلة یجوز ان یصرف من غلة الرباط علی عمارة القنطرة ان کان الواقف شرط من الوقف انه یصرف غلته الیٰ ما فیه مصلحة للرباط و ان لم یشترط ذلک بل ذکر مرمته لا غیر لایجوز ذلک (قیاسا) لان هذا لیس من مرمة الرباط حتیٰ لو کان الرباط بحال لو لم یصرف الغلة الیٰ عمارة القنطرة لخرب الرباط استحسنوا انه یجوز

لیعمل بالاستحسان دون القیاس (کذا فی محیط السرخسی ج:۳، ص۲۰۴)

الثالثة:ولو اراد ان یقف ارض علٰی المسجد و عمارة المسجد وما یحتاج الیه من الدهن والحصیر و غیر ذلک علٰی وجه لا یرد علیه الابطال (فطریقه ان) یقول وقفت ارضی هذه و یبین حدودها بحقوقها ومرافقها وقفا مؤبداً فی حیاتی و بعد وفاتی علٰی ان یستغل ویبدأ من غلا تها بما فیه من عماراتها و اجور القوام علیها واداء مؤنتها فما فضل من ذلک یصرف الٰی عمارة المسجد ودهنه و حصیره وما فیه مصلحة للمسجد علٰی ان للقیم ان یتصر ف فی ذلک علٰی ما یری (ویقول ایضاً فی الشرائط) واذا استغنی هذا المسجد یصرف الٰی فقراء المسلمین فیجوز ذلک (لاشتراط الواقف) کذا فی الظهیریة. (ج۳، ص۲۴۰)

الرابعة . الفاضل من وقف المسجد هل یصرف الٰی الفقراء قیل لا یصرف وانه صحیح ولکن یشتری به مستغلا للمسجد. کذا فی المحیط . (ج۳، ص ۲۴۱)

الخامسة.ارض وقف علٰی مسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا یجوز للمسلمین انتفاع بماء ذلک الحوض کذا فی القنیة (ج۳، ۲۴۱)

السادسة:مال موقوف علی المسجد الجامع واجتمعت من غلتهما (ای الموقوف علٰی المسجد والموقوف علٰی الفقراء المذکورین سابقا) ثم نابت الاسلام نائبة مثل حادثة الروم واحتیج الٰی النفقة فی تلک الحادثة اما المال الموقوف علٰی المسجد الجامع ان لم یکن للمسجد حاجة للحال فللقاضی ان یصرف فی

ذلک لکن علٰی وجه القرض فیکون دینا فی مال الفیٔ الخ کذا فی الواقعات الحسامیة (ج۳، ص۲۴۲)

السابعة :و اذا جعل السقایة للشرب وارادان یتوضأ منها اختلف المشائخ فیه و اذا وقف للوضوء فلا یجوز الشرب منه و کل ما اعد للشرب حتٰی الحیاض لا یجوز منها التوضی کذا فی خزانة المفتین (ج۳، ص۲۴۲)

الثامنة. فی فتاویٰ اهل سمر قند مسجد فیه شجرة تفاح یباح للقوم ان یفطروا بها التفاح قال الصدر الشهید رحمة الله علیه المختار انه لا یباح کذا فی الذخیرة. (ج۳، ص۲۴۴)

التاسعة. سئل شمس الائمة الحلوانی عن مسجد او حوض خراب ولا یحتاج الیه لتفرق الناس هل للقاضی ان یصرف اوقافه الٰی مسجد اخر او حوض (فیه لف ونشر مرتب) قال نعم (لکونهما متجانسین) (وسئل ایضاً) لو لم یتفرق الناس ولکن یستغنی الحوض عن العمارة و هناک مسجد محتاج الٰی العمارة او علٰی العکس هل یجوز للقاضی صرف وقف مااستغنی عن العمارة الٰی عمارة ما هو محتاج الٰی العمارة قال لا (لکونهما غیر متجانسین) کذا فی المحیط. (ثم فی المتجانسین یعتبر الاقرب فالاقرب ولعله المراد بقوله هناک لدلالة جزئیات القنطرة والرباط المذکورة فی السباق والسیاق علٰی ذلک) هذه کلها من العالمگیر یة الا ما بین القوسین فمن الکاتب بطریق الشرح.

العاشرة. فی الدرالمختار امر السلطان اکراه و ان لم یتوعد.

ان روایات سے مسائل ذیل ثابت ہوئے۔ اوّل مصارف نمبر ۱، ۲، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹ میں صرف کرنا علی الاطلاق جائز ہے۔ للروایة الاولی

دوم: نمبر ۳ و نمبر ۱۱

یعنی آب نوشیدنی و ظروف گلی چونکہ مصالح ضروریہ مسجد سے نہیں یعنی اس کو مسجد کی آبادی میں دخل نہیں اس میں صرف کرنا نہیں۔ للروایة الخامسة والسابعة۔

البتہ اگر غالب گمان ہو کہ اگر آب نوشیدنی کا انتظام نہ کیا جاوے گا تو جماعت مصلیوں کی کم ہو جاوے گی اس وقت درست ہے۔ للروایة الثانیة قیاسا۔

سوم: نمبر ۶

یعنی وظائف طلبہ و نمبر ۱۹ یعنی امداد یتامی و نمبر ۲۰ یعنی امداد نومسلمان و نمبر ۲۱ یعنی امداد غرباء کا بھی مصالح ضروریہ مسجد سے کچھ تعلق نہیں ان میں بھی صرف کرنا درست نہیں۔ للروایة الرابعة۔

چہارم: نمبر ۲۳

یعنی اخراجات افطاری و نمبر ۲۵ یعنی شیرینی ختم یہ بدرجۂ اولیٰ جائز نہیں اس لئے کہ ان میں تو فقراء کو بھی تخصیص نہیں جب فقراء میں صرف کرنا درست نہیں جیسا اُوپر کے نمبر میں ذکر ہوا تو غیر فقراء میں کیسے جائز ہوگا۔ للروایة الثامنة ایضاً۔

پنجم: نمبر ۲۸

یعنی گولہ آتشی یہ بھی سابق سے بدرجۂ اَولیٰ اور سابق علی السابق سے درجۂ اولیٰ سے بھی درجۂ اولیٰ میں جائز نہیں کہ یہ نہ مسجد میں صرف ہوں نہ کسی کو دیئے جائیں۔

ششم: نمبر ۲۲۔ یعنی تعمیر دیگر مساجد

اس میں تفصیل ہے اگر کوئی رقم ایسی فاضل ہو کہ بہ گمان غالب جامع مسجد کو اس کی حاجت نہ ہوگی نہ مرمت میں نہ دیگر ضروری مصالح میں تب تو جائز ہے پھر اس میں بھی یہ ترتیب ہے کہ اگر کئی مسجدیں حاجت مند ہوں تو اوّل قریب کی مسجد میں پھر اس کے بعد جو قریب ہو۔ و علی ھذا للروایة التاسعة اور اگر غالب احتمال ہو کہ جامع

مسجد کی مرمت میں اس کی ضرورت ہوگی تو پھر جائز نہیں۔للروایۃ الاولٰی۔

ہفتم: نمبر ۳۰

اخراجات متفرقہ کی مثال میں تین مصرف لکھے ہیں سو تینوں کا مصلحت مسجد سے کوئی تعلق نہیں۔اس لئے درست نہیں البتہ اگر مثال دوم حکم شرعی کے عذر کو جس کو باقاعدہ پیش کرنا چاہئے گورنمنٹ قبول نہ کرے اور حکماً مجبور کرے تو متولی شرعاً معذور ہوں گے۔ للروایۃ العاشرۃ۔

یا اگر کسی مصلحت سے منتظمین گورنمنٹ کے سامنے عذر پیش کرنے کا مناسب وقت نہ سمجھیں تو اس وقت منتظمین اس کے اخراجات کو خود اپنے ذات خاص پر برداشت کرلیں اور اس حالت میں بھی اگر جامع مسجد سے اس کا تعلق ظاہر کرنے کی ضرورت سمجھیں تو بعد صرف کر چکنے کے اس کا آمد و خرچ مسجد کے حساب میں درج کردیں یعنی آمدنی کو دوسری آمدنیوں کے ساتھ اور خرچ کو دوسرے خرچ کے ساتھ جمع کردیں، اسی طرح مثال سوم میں اگر علماء اس روشنی کو قواعد شرعیہ سے جائز بتلادیں (کیونکہ مجھ کو اس کا جواز ثابت نہیں ہوا) اس میں بھی یہی طریقہ اختیار کریں یعنی خود برداشت کرلیں اور یہ مصارف کچھ ایسے کثیر نہیں جس کا تحمل تکلیف مالا یطاق ہو اور یہ سب اس وقت ہے جب جائیداد یا رقم موقوف صرف مسجد کے لئے وقف ہو یا ایسے وقف کی آمدنی یا ایسی رقم سے خریدی گئی ہو اور اگر واقف نے علاوہ مسجد کے لئے دوسرے جائز اخراجات کی بھی اجازت وقف میں دی ہے تو اس وقت اس میں بھی صرف کرنا درست ہے۔ للروایۃ الثالثۃ ای الجزء الا خیر منہا۔

اب رہے وہ اُمور جن میں صرف کرنے کا مجلس انتظامی سے مطالبہ کیا جاتا ہے سو اس کی دو مثالیں لکھی ہیں۔مثال اوّل جدید آبادی کی مساجد سو اس کا حکم اُوپر مسئلہ ششم میں مذکور ہوچکا ہے۔جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان سب مصارف میں مقدم خود جامع مسجد کی مرمت ہے جس کا احتمال روزانہ غالب اور قوی ہوجاتا ہے اس لئے ایک کافی

رقم پس انداز میں رہنا ضروری ہے اگر اس کے بعد گنجائش نہ رہی تو دوسری مساجد میں صرف کرنا جائز نہیں۔للروایۃ الاولیٰ۔

اور اگر گنجائش رہی تو بہ ترتیب مذکور مسئلہ ششم صرف کرنا جائز ہے۔

دوسری مثال شعبۂ تبلیغ

سو ایسے اُمور میں صرف کرنے کی تین شرطیں ہیں ایک یہ کہ مسجد کو اس فاضل کی حاجت نہ رہے دوسری یہ کہ حاکم اسلام صرف کی اجازت دے۔تیسرے یہ کہ بطور قرض کے صرف کیا جاوے پھر وہ قرض مال فئی سے ادا کر دیا جاوے۔للروایۃ السادسۃ۔

یہاں اوّل تو ایک بھی شرط نہیں اور اگر کسی شرط کے تحقیق کا کسی تاویل سے دعویٰ کیا جاوے تو مجموعہ شروط تو یقیناً منتفی ہے جب شرط جواز نہیں تو جواز بھی نہیں اور یہ مسئلہ ہشتم ہے البتہ اگر کسی وقت میں منتظمین متدین نہ ہوں اور مسجد کی رقم کے ضائع کر دینے کا اندیشہ ہوا تو اس وقت ایسے مصارف میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے اس کا محمل یہی ہے:

ونظیرہ فی الدرالمختار احکام المسجد و ضمن متولیہ لو فعل النقش اوالبیاض الا اذا خیف طمع الظلمۃ فلا بأس بہ کافی." اور اس نمبر میں معمولی اور غیر معمولی لفظ مبہم ہے اور اس کی تفسیر کے بعد حکم شرعی بتلایا جا سکتا ہے۔

ناجائز بودن تقسیم شیرینی از مال وقف

سوال: جامع مسجد قصبہ کیرانہ میں جو کرایہ نامجات لکھائے جاتے ہیں ان میں بقدر کرایہ ۲/ یا ۴/ یا ۸ واسطے شیرینی ختم کلام مجید کے لکھائے جاتے ہیں جو تخمیناً مبلغ نو یا دس ہوتے ہیں اور شیرینی ۲۵ یا ۲۶ یا ۲۷ روپے کی تقسیم ہوتی ہے جو آمدنی مسجد سے باقی رقم دی جاتی ہے اور واقف نے آمدنی واسطے مصارف مسجد اور وارد صادر کے وقف کی ہے تو یہ مبلغ ۱۶/ یا ۱۷/ روپے علاوہ رقم کرایہ داران جو رقم مسجد سے شیرینی میں صرف کئے جاتے ہیں وہ منجملہ مصارف مسجد کے شمار ہوں گے یا نہیں اور شرعاً یہ صرف جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ شیرینی مصارف مسجد میں داخل نہیں لہٰذا وقف مسجد سے اس میں صرف کرنا جائز نہیں۔ بلکہ یہ نودس روپے جو کرایہ کے ساتھ آتے ہیں اگر ان کو جزو کرایہ نہ کہا جاوے تب تو عقد اجارہ میں یہ شرط فاسد ہے وہ رقم قابل واپسی کے ہے اور اگر جزو کرایہ کہا جاوے تو شرط جائز ہے۔ مگر اس کا مصرف مثل مصرف کرایہ کے ہوگا اور یہ شیرینی میں صرف کرنا جائز ہوگا۔

حکم سائلان در مسجد خوردن و آشامیدن در مسجد وغیرہ

سوال: علاوہ اُمور مندرجۂ بالا کے سوالات ذیل کا بھی جواب بروئے فتویٰ شرعی تحریر فرمایا جاوے؟ جامع مسجد کے اندر ہمیشہ عموماً اور جمعہ کے روز خصوصاً فقراء و مساکین بھیک مانگتے ہیں اور نمازیوں کو سخت پریشان کرتے ہیں۔ رات کے وقت عشاء کو زیادہ اور دن میں اس سے کم شہر دہلی کے مرد و عورتیں اور باہر کے مسافر مرد و زن جامع مسجد میں بطور تفریح و سیر تماشہ آتے ہیں اور مسجد کے اندر دالان ہائے میں بیٹھ کر بازار سے اشیاء خوردنی منگا کر کھاتے ہیں اور بعض اوقات میلہ ہائے فرش کو ناپاک کرتی ہیں بعد میں اس کو بذریعہ ملازمان مسجد پاک کرایا جاتا ہے۔ عورتیں مسجد میں چراغ جلانے آتی ہیں اور بطورِ منت چراغ روشن کرتی ہیں اور یہ عمل عرصۂ دراز سے جاری ہے؟ فریدالدین منتظم جامع مسجد دہلی۔

الجواب: فی الدرالمختار احکام المسجد. و یحرم فیه السوال و یکره الاعطاء مطلقاً و قیل ان تخطی و انشاء ضالة او شعر الاما فیه ذکر و رفع صوت بذکر الخ فی ردالمحتار عن الغزالی استحبابه الا ان یشوش جهرهم علی نائم و مصل او قارئ الخ ثم فی الدرالمختار واکل و نوم الا لمعتکف و غریب الی قوله والکلام المباح و قیده فی الظهیریة بان یجلس

لاجله وفيه و اتخاذه طريقاً بغير عذر و صرح في القنية بفسقه باعتياده و ادخال نجاسة فيه الٰى قوله ويحرم ادخال صبيان و مجانين حيث غلب تنجيسهم والا فيكره و فيه باب الامامة و يكره حضور هن بجماعة ولو جمعة و عيد ووعظ مطلقا و لو عجوز اليلا علٰى المذهب المفتي به لفساد الزمان الخ.

ان روایات سے ان سب اُمور مذکورۂ سوال کا ممنوع اور مذموم ہونا ثابت ہوا۔ پس جو شخص ان کے انسداد پر بدون کسی فتنہ کے قادر ہو اس پر واجب ہے کہ اس کا انتظام کرے۔ (۶ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ)

تمت الرسالة المسماة بالقول الاهلى

(تتمۂ خامس:۲۵۸)

ضرورت عقد نکاح

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

یہ نکاح کی ضرورت واہمیت پر ایک فتویٰ کا جواب ہے
جو متعلقہ ضروری ومفید مباحث سے مزین ومدلل ہے

ضرورت عقد نکاح

سوال: (۱) جب کہ زَر خرید کنیز کے ساتھ مباشرت کرنا رَوا ہے تو پھر عقد کی کیا ضرورت ہے؟ (۲) مہر کیوں تعین کیا جاتا ہے؟

(۳) زوجہ منکوحہ اور کنیز زَر خرید میں کیا فرق ہے؟

الجواب: اللہ تعالیٰ نے انسان کو محتاج بقاء نوع کا پیدا کیا ہے۔ اور بقاء نوع بدون مصاحبت مرد وزَن کے غیر ممکن ہے۔ پس احتیاج بقاء نوع مقتضی ہوئی اصطحاب مرد وعورت کو اس اصطحاب کی کئی صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ نہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مختص ہو، نہ کوئی عورت کسی مرد کے ساتھ بلکہ ہر مرد کو ہر عورت سے صحبت حلال ہو، اور ہر عورت کو ہر مرد کا متمکن کر دینا مباح ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مرد عورت کے ساتھ مختص ہو، اور عورت مرد کے ساتھ یعنی ایک عورت ایک مرد کے پاس رہے۔ (۱۲)

تیسری یہ کہ مرد تو عورت کے لئے مختص ہو۔ یعنی سوائے اس مرد کے دوسرے مرد کو صحبت حلال نہ ہو، لیکن عورت اس کے لئے منفرد مختص نہ ہو، بلکہ تعداد نسواں جائز ہو۔

چوتھی اس کا عکس یعنی عورت مرد کے لئے منفرد ہو۔ یعنی سوائے اس عورت کے دوسری سے صحبت حلال نہ ہو، اور مرد منفرد نہ ہو، بلکہ تعدد رجال جائز ہو۔ ان چاروں صورتوں میں پہلی اور چوتھی صورت بالکل خلاف عقل ہے کیونکہ مرد میں بالطبع شہوت وغیرہ رکھی ہے، اور درصورت تعدد رجال کے یقیناً ان میں تجادل وتقاتل کی نوبت پہنچے گی اور یہ اَمر مخل تمدن وعمارت عالم ہے، لہٰذا یہ دونوں صورتیں حرام ٹھہریں۔

دوسری صورت بالکل موافق عقل ہے کہ اس میں نہ عورتوں میں عناد وفساد کا احتمال نہ مردوں میں وہ جائز ٹھہری۔

تیسری صورت اگرچہ بظاہر خلاف عقل معلوم ہوتی ہے، کیونکہ وہ مفضی ہے طرف تنازع وتمانع عورتوں کے یہ بھی جائز نہ ہوتی لیکن چونکہ عورتوں کو بوجہ ضعف قوت علمیہ اور عملیہ مردوں کے برابر تمدن میں دخل نہیں، اس لئے ان کے بغضاء وشحناء کو معتبر نہیں سمجھا گیا، اور جتنا کچھ ضرر کا احتمال تھا اس کا تدارک وحدت قہریہ زوج کے ساتھ کیا گیا، اس کو قوام وحاکم بنایا ان دونوں کو سلک اتفاق صوری میں منسلک رکھے، لہٰذا یہ صورت بھی جائز ٹھہری پس مدار عدم جواز کا عدم اختصاص رجال اور مناط جواز کا اختصاص رجال ہوا۔ پس اختصاص رجال ایک اَمر مطلوب و مطمح نظر ٹھہرا، اس اختصاص کی صورتیں عقلاً متنوع ومتعدد ہیں، لیکن بشہادت فطرت سلیمہ عادلہ اس سے بہتر کوئی صورت معلوم نہیں ہوتی کہ مرد وزن سے بواسطہ یا بلا واسطہ اس اختصاص کا اقرار علیٰ رؤس الاشہاد لیا جائے تا کہ دوسرے مردوں کی طمع اس عورت سے قطع ہو جائے اور نوبت جدال وقتال کی نہ پہنچے، اس صورت کا نام شرعاً عقد نکاح ہے، اور چوں کہ یہ اختصاص بوجہ ترجیح مرد کے اور ابناء جنس پر ایک اَمر مہتم بالشان ہے اس کے اظہار اہتمام وایضاح اعتناء کے لئے قدرے مال مرد کے ذمہ واجب کیا گیا جس کا صرف وبذل عرفاً دلیل اہتمام مبذول علیہ کی ہے تا کہ اختصاص کی ایک وجہ وجیہ متعین ہو جائے اور بباعث ارغبیۃ واحبیۃ مال وتعذر انفاق اس کے دیگر ابناء نوع اس اختصاص پر غبط نہ کریں اس کا نام مہر ہے۔ پس یہ متممات اختصاص میں سے ہوا، اسی وجہ سے یہ رسم قبل بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی عرب میں شائع تھی، اور شارع علیہ السلام نے بھی اس کو برقرار رکھا، ونیز فائدہ نکاح کا کہ معاشرت ومعانت ہے تام نہیں ہوتا، جب تک کہ ہر ایک کو دوسرے کی طرف سے توطین نفس حاصل نہ ہو، اور یہ اطمینان نہ ہو کہ یہ مجھ سے جدا نہ ہوگا پس مرد کی دلجمعی تو اس طور سے کی گئی کہ

عورت کے ہاتھ سے اختیار فراق کا سلب کرلیا گیا، اب عورت کی توطین کی یہ صورت تو نہیں ہوسکتی کہ مرد کو بھی مجاز و مختار فراق کا نہ بنایا جائے۔ کیونکہ اس صورت میں عورت کا اسیر ہو جائے گا اور یہ منافی اس کی قوامیت کے ہے پس مناسب ہوا کہ اس کے ذمہ کچھ مال واجب کیا جائے کہ عادۃً وقت فراق کے اس کا مطالبہ شدت سے ہوتا ہے پس ہر وقت مرد کو اندیشہ رہے گا کہ اگر میں اس کو چھوڑ دوں گا تو اپنے حق کا سخت تقاضا کرے گی اور اس خیال سے بدون کسی ضرورت شدیدہ کے فراق پر اقدام و جرأت نہ کرے گا، یہ صورت توطین عورت کی ہے پس یہ دوسری مصلحت ہوگی مشروعیت مہر کی و نیز منکوحہ جو لخت جگر و پارۂ دل اپنے اولیاء کی ہے اس کا مفت سفت مالک ہونا موجب زیادت حزن ان کے کا ہے، پس قدرے مال کہ بالطبع محبوب و مرغوب ہے اس کے عوض میں مرد کے ذمہ واجب ٹھہرایا گیا کہ موجب شکیبائی اولیاء کا ہو کہ ایک محبوب ہمارا گیا، ایک محبوب اس کا گیا، یہ تیسری مصلحت ہوئی مشروعیت مہر کی، و نیز مجاناً تملک میں ابتذال وارتذال بضع کا ہے جو منافی تکرم بنی آدم ہے، لہٰذا اظہاراً لشرف المحل مال واجب کیا گیا کہ اس کی قدر و خطر ظاہر ہو یہ چوتھی مصلحت ہے مشروعیت مہر کی، و نیز توافق زوجین کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کی مراعات و مدارات کیا کرے اور طبعاً رعایت محسن کی بہت ملحوظ ہوتی ہے، سو محسنیت مرد کی تو بوجہ تحمل نفقہ و کسوت اس کی کے ممکن ہے، لیکن محسنیت عورت کی بسبب عاجز و اسیر ہونے کے غیر متصور، لہٰذا مرد پر مال واجب کیا گیا کہ اگر عورت محسن بننا چاہے تو اپنا حق یا اس سے مؤخر کردے، یا کلاً یا بعضاً معاف کردے اور یہ احسان جالب رعایت مرد کا ہو یہ پانچویں مصلحت ہوئی مشروعیت مہر میں، جب معلوم ہو چکی وجہ ضرورت عقد نکاح و مہر کی، اب سننا چاہئے کہ اپنی مملوکہ سے عقد مہر کی ضرورت کیوں نہیں صرف مالک ہو جانا کافی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تو معلوم ہو چکا کہ ضرورت عقد اور اس کے متمم یعنی مہر کی بناء بر اختصاص مذکورہ کے ہے، پس جس جگہ یہ اختصاص مقصود ہوگا خواہ حرہ سے یا کسی کی

کنیز سے وہاں عقد بھی ضروری ہوگا جہاں یہ اختصاص مقصود نہ ہوگا عقد کی بھی ضرورت نہ ہوگی اور کنیز کے مالک ہونے سے مثل دیگر اموال تجارت کے مقصود صرف ملک رقبہ ہے، یہ اختصاص جو موضوع الملک المتعہ ہے مقصود نہیں ورنہ چاہئے تھا کہ جس جگہ یہ مقصود حاصل نہ ہوتا تملک ہی جائز نہ ہو، جیسا کہ منکوحہ میں، چونکہ اختصاص ملک متعہ مقصود ہے اس لئے جو عورت محل حل وطی کا نہ ہو، جیسے محارم و معتدۃ الغیر وذوات الزوج وغیرہ اس عورت سے نکاح ہی صحیح نہیں لان الشیء اذا خلا من مقصودہ انتفی ، حالانکہ باوجود عدم حل وطی کے بھی تملک جائز ہے۔ جیسے رضاعی بہن کو یا مشرکہ یا مجوسیہ کو یا غلام کو خریدنا کہ شرعاً محل حل وطی کے نہیں جب باوجود حُرمت وطی بھی تملک جائز ہے تو معلوم ہوا کہ مقصود اس سے اختصاص مذکور نہیں۔

نیز اگر اختصاص مقصود ہوتا تو مملوکہ کا چند مالکوں میں مشترک ہونا جائز نہ ہوتا، جیسا کہ منکوحہ واحدہ کا ناکحین متعددین کے نکاح میں آنا بوجہ مذکوہ بالا جائز نہیں، حالانکہ شرکت اس کی ملک میں جائز ہے، ونیز اگر اختصاص مقصود ہوتا تو چاہئے تھا کہ اپنی مملوکہ کا درصورت بقاء ملک کے کسی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہو، جیسا کہ اپنی منکوحہ کا درصورت بقاء نکاح کے کسی سے نکاح جائز نہیں، کہ منافی اختصاص ہے، حالانکہ اپنی مملوکہ کا نکاح دوسرے شخص سے جائز ہے پس جب معلوم ہوا کہ اس سے وہ اختصاص مقصود نہیں، لہٰذا نہ عقد کی ضرورت نہ اس کے متمم یعنی مہر کی حاجت اگر کسی جگہ مملوکہ سے وطی حلال ہے تو تبعاً للملک الرقبہ حلال ہے، خواہ وہ ملک رقبہ بالمال ہو مثل بیع کے، یا بلا مال ہو، مثل ارث وہبہ کے کیونکہ اضعف اقویٰ کے تابع ہوتا ہے، بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو، اور تفصیل اس کے موانع کی کتب فقہ میں مع الدلیل مذکور ہے، بعد سننے اس تقریر کے غالب ہے کہ ناظرین نے تینوں سوالوں کا جواب سمجھ لیا ہوگا۔ مگر بقدر ضرورت ہم بھی اس تقریر کو ان سوالوں پر مطابق کردیں، پس سمجھنا چاہئے کہ سوال اوّل سے اگر یہ غرض ہے کہ جب اپنی کنیز کے ساتھ صرف زرخرید ہونے سے

مباشرت جائز ہے پھراس سے عقد نکاح کی کیا حاجت ہے تو ہم ابھی ثابت کر چکے ہیں کہ اپنی کنیز سے خواہ وہ زرخرید ہو یا مجاناً اس کی ملک میں آگئی ہو بوجہ نہ مقصودیت ہونے اختصاص مذکور کے عقد کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ اگر کہیں تملک میں شبہ ہو تو احتیاطاً بوجہ شبہ مقصودیت اختصاص کے نکاح کرنا اولیٰ ہے:

فی الدرالمختار و حرم نکاح المولٰی امته والعبد سیدته لان المملوکیة تنا فی المالکیة نعم لو فعله المولٰی احتیاطاً کان حسنا (اھ)

اور اگر یہ غرض ہے کہ غیر کی کنیز کے ساتھ عقد کی کیا حاجت ہے، یا یہ غرض ہے کہ جیسے کنیز کا تملک حل وطی کے لئے کافی ہے، علیٰ ہذا القیاس منکوحہ کو مہر دے دینا کافی ہو حاجت نکاح کی نہ ہو، تو ان دونوں سے عقد ضروری ہونے کی وجہ وہی مقصودیت اختصاص ہے، یہ جواب ہوا پہلے سوال کا، دوسرا سوال تعین مہر کا ہے، اس کی پانچ وجوہ اُوپر مذکور ہو چکیں۔

تیسرا سوال بھی مثل اوّل کے مجمل ہے اگر اس سے غرض فرق پوچھنا ہے ان دونوں کے معنی میں تو وہ فرق ظاہر ہے کہ منکوحہ مملوکہ بملک متعہ ہوتی ہے اور امہ مملوکہ بملک رقبہ، اور اگر غرض دریافت کرنا اس فرق کا ہے کہ کنیز تو خریدنے سے حلال ہو جاتی ہے، اور منکوحہ سوق مہر سے بدون عقل کے حلال نہیں ہوتی، تو بناء اس فرق کی وہی مقصود ہونا ملک متعہ کا منکوحہ میں اور مقصود ہونا ملک رقبہ کا نہ ملک متعہ کا امة میں ہے جس کو ہم تین دلیلوں سے اُوپر ثابت کر چکے ہیں، اور اگر ان سوالات سے کچھ اور مقصود ہے تو بیان لازم ہے، کہ اس کا جواب بھی ان شاءاللہ تعالیٰ دیا جائے، **هذاما القی فی القریحة واللّٰه اعلم بحقیقة اسرار الشریعة.** ۱۳۰۴ھ (امداد ص:۱۳۰، ج:۲)

❋❋❋

الحق الصراح
فی اجرۃ النکاح

حضرت حکیم الامّت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الأسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الأسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ
مولانا محمد اشرف علی التھانوی
نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں نکاح خوانی پر اُجرت لینے کا
شرعی حکم درج فرمایا گیا ہے۔

الصراح فی اُجرۃ النکاح

بعد الحمد والصلوٰۃ والسلام للّٰہ تعالیٰ وعلیٰ رسولہ وآلہ و اصحابہ الکرام۔ بہت روز سے میرے دل میں خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اُجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جاوے لیکن اتفاق سے آج کل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آ گیا چونکہ اس کا جواب قدرے مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے رسالہ کے برابر ہوگیا اس لیے بمناسبت مضمون "الحق الصراح فی اُجرۃ النکاح" اس کا نام رکھ دینا مناسب معلوم ہوا۔

وجہ استفتاء کی یہ ہوئی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کردیا تھا، اس لیے منیب کے صاحبزادے نے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ ان کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے کی اس کی تحقیق کی۔

"فبارک اللّٰہ تعالیٰ فیھم. العبد محمد اشرف علی عفی عنہ"

سوال: حضرت اقدس جناب والا صاحب مدظلہ العالی، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرما کر واپس کردیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اوّل تو یہ آمدنی ناجائز ہے اور اگر طوعاً وکرہاً جائز بھی ہوئی ہے تو اس طرح ناجائز ہوجاتی ہے کہ تم اس میں سے کچھ جزو قاضی صاحب کو دیتے ہو جو مقدمہ رشوت ہے رشوت جبریہ تو جائز ہے بھی مگر یہ رشوت طبعی ہے بلا کسی دباؤ کے محض بغرض انتفاع اس لیے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہاں تشریف نہیں رکھتے جو اس کام کو خود انجام دیتے یا کوئی انتظام فرماتے۔ لہٰذا میری غرض یہ ہے کہ ان کی خدمت میں بذریعہ

عریضہ کل احکام متعلقہ جواز وعدم جواز عرض کردوں تا کہ انتظام میں سہولت ہو ورنہ خدا جانے کیا انتظام ہو اور ناحق بھی مبتلاء گناہ ہونا پڑے۔

پس گزارش ہے کہ جناب ضروری احکامات متعلقہ سے مطلع فرما کر سرفراز فرما دیں گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرمادیں گے کہ آیا بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہیں اطلاعاً یہ بھی گزارش ہے کہ لوگ نکاح خواں کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہیں باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا ہے جس کو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہیے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ انہوں نے نکاح خواں کو نہیں دیا خود اپنے آپ آکر دے گئے ہیں اور مکرر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام نہ کیا تو اور لوگوں سے یہ اُمید نہیں کہ وہ مسائل کی تحقیق کریں گے۔ پس بہت سے نکاح خلاف شرع ہوا کریں گے؟

جواب: اس کا مجمل جواب تو یہ ہے کہ مولانا محمد اسحاق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے مسائل اربعین میں ایک ایسے سوال کے جواب میں خزانۃ الروایات سے استدلال کر کے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ وہ سوال وجواب مع روایات نقل ہوتا ہے۔

مسئلہ: بعد نکاح بقاضی ووکیل وشاہداں کہ از طرف عروس می آیند بخوشی خود بدون مطالبۂ شان چیزے دادن جائز است یا نہ۔

جواب: دادن ایں مرداں بدوں مطالبہ وجبر از طرف ایشاں مباح است واگر جبر کنندہ خواہ مخواہ بکد واصرار طلب نمایند وبگیرند پس مباح نیست چنانچہ در کتاب خزانۃ الروایات مرقوم است ومما سنة القضاء فی دارالاسلام ظلم صریح وهوان یاخذوا من الانکحة شیئا ثم یجیرون اولیاء الزوج والزوجة بالمناکحة فانهم مالم یرضوا بشیء من اولیاء هما لم یجیزوا بذلک فانه حرام للقاضی والمناکح انتهی الجواب المذکور قلت فکما ان الاجازة غیر متقومة لایحل العوض عنها کذلک الجاه والعقود

الفاسدة التی ھی المنشاء فی الاکثر لھذا الاخذ کما سیأتی غیر متقومة لایحل العوض عنھا اور مفصل جواب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو دی جاتی ہے اس کی دو حالتیں ہیں یا تو بعوض دیا جاتا ہے یا بلاعوض اور جو بعوض دیا جاتا ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسی شئے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم و قابل عوض ہے اور یا ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم و قابل عوض نہیں خواہ حقیقتاً جیسا عقود باطلہ میں ہوتا ہے یا حکماً جیسا عقود فاسدہ میں ہوتا ہے اور جو بلاعوض دیا جاتا ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو محض طیب خاطر اور آزادی سے دیا جاتا ہے یا تنگی خاطر و کراہت قلب سے دیا جاتا ہے خواہ تنگی اور کراہت زیادہ ہو یا کم یہ کل چار قسمیں ہوئیں۔

قسم اوّل: جو متقوم شئے کے عوض میں حاصل ہو۔

قسم دوم: جو چیز غیر متقوم شئے کے عوض میں حاصل ہو۔

قسم سوم: جو بلاعوض بطیب خاطر حاصل ہو۔

قسم چہارم: جو بلاعوض بکراہت حاصل ہو۔

قسم اوّل بوجہ اُجرت یا ثمن ہونے کے اور قسم سوم بوجہ ہدیہ وعطیہ ہونے کے حلال ہے اور قسم دوم بوجہ رشوت یا ربوا حقیقی یا حکمی ہونے کے اور قسم چہارم بوجہ ظلم یا جبر فی التبرع ہونے کے حرام ہے۔ اب دیکھنا چاہیے کہ نکاح خوانی کی آمدنی کون سی قسم میں داخل ہے تاکہ اس کا ویسا ہی حکم ہو اگر قسم اوّل میں داخل کہا جاوے جیسا خود نکاح پڑھنے والے کی نسبت اس کا ظاہراً احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو خود نکاح پڑھنے نہ جاوے وہاں تو نکاح کا احتمال ہی نہیں۔ البتہ نکاح خواں کے اعتبار سے ظاہراً اس کا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ نکاح خواں کے اس عمل کی اُجرت ہے مگر غور کرنے کے بعد یہ احتمال صحیح نہیں رہتا کیونکہ صحت اجارہ کے لیے شرعاً چند اُمور لازم ہیں وہ یہ کہ کام لینے والے کو پورا اختیار ہو جس سے چاہے کام لے اور کام کرنے والے کو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا نہ کرے اور اسی طرح مقدار اُجرت ٹھہرانے میں کام لینے والے کو پورا اختیار ہو کہ جس

قدر چاہے کم کہہ سکے اور زیادہ پر راضی نہ ہو اور کام کرنے والے کو بھی پورا اختیار چاہے زیادہ مانگے۔ ان اُمور میں اپنی آزادی واختیار سے منتفع ہونے میں ایک پر دوسرے کی طرف سے کوئی طعن یا ملامت مانع نہ ہو اور یہ سب اُمور مسئلہ مجوث عنہا میں مفقود ہیں کیونکہ گو کام لینے والے کو اس میں تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پڑھوالے لیکن اگر وہ اُجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح پڑھوالے۔

مثلاً مجمع حاضرین میں سے "کیفما اتفق" کسی کو کہہ دے کہ تم پڑھ دو اور وہ اُجرت تم کو دیں گے یا اسی مقرر نکاح خواں سے کہے کہ تم دوسری جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دیں گے، اگر نہیں پڑھتے تو ہم کسی دوسرے کو بلالیں گے یا اسی طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جاوے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام کرے بلکہ صاف جواب دے دے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہیں یا یوں کہے کہ گو اور جگہ سے ایک روپیہ لیتا ہوں مگر تم سے دس لوں گا چاہے لے چلو چاہے نہ لے چلو تو ضرور ان چار صورتوں میں ایک دوسرے کی طرف سے بھی اور عام سننے دیکھنے والوں کی طرف سے سخت ملامت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا آرہا ہے۔

انہوں نے یہ نئی بات نکالی اور سب قائل معقول کر کے اسی رسم قدیم پر اس کو مجبور کریں گے۔ پس جب صحت اجارہ کے شرائط مفقود ہیں تو اجارہ مشروعہ نہ رہا۔ پھر اُجرت کہنے کی گنجائش کہاں رہی۔ پھر غور کرنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح خواں بلانے والے کا اجیر نہیں سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی کے خیال میں بھی اور دوسرے عوام کے خیال میں بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ قاضی اس کو جب چاہے معزول کر دیتا ہے اور اس صورت میں اس کا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نوکر کسی کا اور اُجرت کسی کے ذمہ یہ خود باطل ہے اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں اور اگر قسم سوم میں داخل کیا جاوے جیسا خود نکاح نہ پڑھنے والے کی نسبت اس کا ظاہراً احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہاں تو مفت ملنے کا احتمال

ہی نہیں۔ البتہ غیر نکاح خواں کے اعتبار سے ظاہراً علی عکس القسم الاوّل اس کا شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ اس کو عطیہ و ہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے۔

جیسا سوال میں اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کرنے کے بعد یہ احتمال بھی صحیح نہیں رہتا کیونکہ مشروعیت ہدیہ کے لیے بھی چند اُمور لازم ہیں وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اس کو لینے والے کا اور نہ خود لینے والا اس کو اپنا حق سمجھے اور دینا بھی ضروری نہ سمجھا جاوے اور اسی طرح مقدار ہدیہ میں دینے والے کو اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے۔ غرض کہ نہ دینے میں بھی ملامت نہ ہو اور کم دینے پر بھی ملامت نہ ہو اور مسئلہ مبحوث عنہا میں یہ اُمور بھی مفقود ہیں کیونکہ گو بعضے لوگوں کو اس میں آزادی حاصل ہے بالکل نہ دیں۔

چنانچہ جو لوگ اس سے پورے واقف ہیں کہ ان کا کوئی حق نہیں وہ بالکل نہیں دیتے اور ان پر ملامت بھی نہیں کی جاتی لیکن عوام میں سے جو لوگ دیتے ہیں وہ بے شک یہی سمجھ کر دیتے ہیں کہ ان کا حق ہے خواہ بوجہ قدامت کے کہ ان کے بڑوں سے یہ بات چلی آ رہی ہے خواہ اس خیال سے مختلف مقامات پر مختلف عادات و خیالات ہیں۔ غرض دینے والے بھی حق سمجھتے اور لینے والے بھی بعضے تو ویسے بھی حق سمجھتے ہیں۔ چنانچہ بعض ان میں قرض خواہوں کی طرح مانگ بھیجتے ہیں اور بعضے تدبیرات و تقریرات سے اس کی کوشش کرتے ہیں کہ عوام میں یہ خیالات جاگزیں رہیں کہ یہ ان کا حق ہے حتیٰ کہ اگر دوسرا ان ہی کی طرح اس کام کو کرنا شروع کر دے تو اس سے آزردہ اور اس کے درپے ہوتے ہیں کہ یہ ہمارے حق میں خلل ڈالتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی بجائے روپیہ کے آنہ دو آنہ دینا چاہے تو خود لینے والا بھی اور دوسرے لوگ بھی اس کو طریقہ مقررہ کے خلاف سمجھ کر موجب ملامت قرار دیں گے۔ جب مشروعیت ہدیہ کے شرائط مفقود ہوئے پھر ہدیہ کہنے کی گنجائش کہاں رہی۔ جب اس آمدنی کا قسم اوّل و سوم میں داخل نہ ہونا ثابت ہو گیا پس لامحالہ قسم دوم یا چہارم میں داخل ہوگی جس کی وجہ قسمیں منفیین کی تقریر نفی سے خود ظاہر ہو چکی ہے اور تنبہ مکرر کے لیے اس کا

خلاصہ پھر عرض کیے دیتا ہوں کہ بدون نکاح پڑھے دینا جیسا اکثر منیب کو ملتا ہے یا تو ان کے جاہ وقدامت وزمینداری کے عوض میں ہے اور یہ سب اُمور غیر متقوم ہیں تب تو یہ دینا رشوت ہوگا اور یا پابندی رسم کے سبب حق سمجھنے کی وجہ سے ہے تو یہ جبرنی التبرع ہوگا اور نکاح پڑھوا کر دینا جیسا کہ اکثر نائب کو اور کہیں منیب کو ملتا ہے۔

یہ اجارہ فاسدہ پرمبنی ہے اور خصوصاً جبکہ نائب نوکر قاضی کا سمجھا جاوے تو یہ آمدنی اجارہ غیر مشروع کی حکماً ربوا ہوگی۔ جب اس کا قسم دوم یا چہارم میں داخل ہونا ثابت ہوگیا تو ان دونوں قسموں کا جو حکم تھا یعنی عدم جواز وہ بھی ثابت ہوگیا اور یہ تقریر تو اس عمل کی نفس حقیقت کے اعتبار سے تھی اور اگر اس کے ساتھ ایک امر خارجی کو بھی ملاحظہ فرمایا جاوے جو کہ وقوع میں اس کا مقترن ہے وہ یہ کہ اکثر جگہ عادت ہے کہ نکاح خوانی کے لیے بلانے والا تو دولہن والا ہوتا ہے اور نکاح خوانی دلواتے ہیں دولہا والے سے اور وہ بوجہ پابندی رسم کے خواہ مخواہ دیتا ہے جو کہ شرعاً محض ناجائز ہے کہ بلا وجوب شرعی کسی سے کوئی رقم اس کو ضروری ولازم قرار دے کر وصول کی جاوے تو اس عارض کی وجہ سے اس کا عدم جواز اور زیادہ مؤکد ہوجاوے گا۔

غرض باعتبار نفس عمل کے بھی اور باعتبار اس عارض کے بھی یہ رقم ناجائز ٹھہری اور یہ تمام کلام خود لینے والے کے اعتبار سے ہے اور دوسرے کو دینا جیسا نائب کے ذمہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑا حصہ اس رقم کا اپنے منیب کو دے۔

سو یہ دینا محض اس بناء پر ہوتا کہ اس نے مجھ کو اس کام کے لیے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دینا شریعت میں امر غیر متقوم ہے اور غیر متقوم کے عوض میں دینا رشوت ہے اور رشوت بلا ضرورت دفع ظلم دینا حرام ہے۔ پس اس دینے والے کو ایک گناہ رشوت دینے کا اور زائد ہوا غرض جو صورتیں اس کی متعارف ہیں اس میں کسی کو نہ لینا جائز ہے اور نہ دینا جائز ہے اور اس میں نائب ومنیب اور شادی والے سب آگئے۔ جیسا بوجہ اکمل وابسط اس کی تفصیل گزر چکی۔

اب ان متعارف صورتوں کے علاوہ دو صورتیں اور رہ گئیں جن میں ظاہراً جواز کا احتمال معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسی کو نوکر رکھ کر اس کی تنخواہ مقرر کردیں اور اس سے کام لیں جس سے سوال میں بھی تعرض ہے۔ دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی میں اور دوسرے کسی شخص میں باہم قرارداد ہوجاوے کہ دونوں نکاح پڑھا کریں اور جو کچھ دونوں کو آمدنی ہو وہ فلاں نسبت سے باہم تقسیم کرلیا کریں۔ سو تامل کرنے کے بعد ان میں بھی جواز نہیں معلوم ہوتا۔ مثلاً اوّل صورت میں اگر اس کو اجیر خاص کہا جاوے تو اس میں دوسری نوکری نہیں کرسکتا حالانکہ اس میں نائب کو اس میں ممانعت نہیں ہوتی اور اگر اجیر مشترک کہا جاوے تو اجیر مشترک ہر شخص کا جو کام چاہے کرسکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے کہ اگر قاضی کو معلوم ہوجاوے کہ یہ نائب کچھ نکاح میری طرف سے پڑھتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی یہی کام کرتا ہو تو یقیناً اس نائب کو معزول کردے گا پھر دونوں شقوں میں محذور مشترک یہ ہے کہ خود قاضی میں اور اہل تقریب میں باہم کوئی عقد اجارہ نہیں ٹھہرتا۔ پھر اس قاضی کو اُجرت لینا کس طرح جائز ہوگا اور اگر کہا جاوے۔ یہی نائب وکالۃً اہل تقریب سے عقد اجارہ ٹھہرالے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا۔ اس کا جواب ایک تو ان پر دونوں شقوں کے جدا جدا محذور سے معلوم ہوگیا کیونکہ جواز اور عدم جواز کے مقتضیات جمع ہونے سے عدم جواز کا مقتضی مؤثر ہوگا۔

دوسرا جواب آگے شرکت تقبل کے محذور سوم میں آتا ہے یہ تحقیق تو اوّل صورت کی ہوئی اور دوسری صورت یعنی شرکت تقبل اوّلاً تو ایسا واقع نہیں کیونکہ قاضی کو جو ملتا ہے اس میں سے نائب کو کچھ نہیں دیا جاتا۔ دوسرے ہدایہ کتاب القسمۃ میں مصرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اُجرت پر کرتے ہوں حاکم اسلام کو چاہیے کہ ان کو باہم شریک نہ ہونے دے کہ عمل تقسیم کی اُجرت گراں نہ ہوجاوے۔ یہی حال ہے نکاح خوانی کا کہ ضرورت کی دُنیا اور دین دونوں اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اکثر نکاح خواں لوگ

باوجاہت ہوتے ہیں۔ اگر سب جدا جدا رہیں گے ہر شخص ارزاں ملے گا اور اگر سب شریک ہو گئے تو گراں ہو جاویں گے۔

تیسری خرابی وہی ہے جو قسم سوم کی نفی میں مذکور ہوئی کہ عرفاً یہ قاضی کا حق مختص سمجھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اختصاص کا کوئی استحقاق نہیں اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے۔ اسی استحقاق واختصاص کی بناء پر بلاتا ہے۔ پس قاضی کا اجیر بنانا واجب اس بناء فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بالانفراد اجیر ہو جیسا ابھی صورت اولیٰ میں مذکور ہوا جس میں حوالہ اسی محذور سوم کو دیا گیا ہے اور خواہ بالاشتراک اجیر ہو۔ جیسا اس صورت دوم میں فرض کیا گیا ہے ہر حالت میں بناء الفاسد علی الفاسد کے سبب کے ناجائز ہوگا۔

پس سابقہ متعارف صورتیں اور اخیر کی غیر متعارف صورتیں سب ناجائز قرار پاتیں۔ البتہ اگر مثل دیگر معمولی اجارات تعلیم اطفال و فرائض نویسی اور دوسری صنعتوں اور حرفتوں کے اس کی بھی حالت رکھی جاوے کہ جس کا دل چاہے جس کو چاہے بلاوے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جاوے اور جس اُجرت پر چاہیں جانبین رضا مند ہو جاویں نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسروں کے ذہن میں اس کو پیدا کیا جاوے اور اگر اتفاق سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اس سے رنج و آرزدگی ہو اگر نائب نیابت سے دستبردار ہو کر خود مستقل طور پر یہ کام شروع کر دے نہ اس کی شکایت ہو اور شہر میں جتنے چاہیں اس کام کو کریں ان سب کو آزاد سمجھا جاوے ہاں جو اس کا اہل نہ ہو اس کو خود ہی جائز نہ ہوگا، وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاوے گا۔ جیسا کوئی امام اگر قرآن صحیح نہ پڑھتا ہو امامت سے روکا جاوے لیکن جو بہت سے آدمی اس کے اہل ہوں تو ان میں مختلف و متعدد آدمی اس کام کو کرنے کے مختار سمجھے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جاوے اور نیز بلانے والا اپنے پاس سے اُجرت دے، دولہا والوں کی تخصیص نہ ہو، اس طرح البتہ جائز اور درست ہے۔ غرض دوسرے اُجرت کے کاموں میں اور اس میں کوئی فرق نہ کیا جاوے۔

یہ تحقیق ہے اس اُجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو مضمون اخیر میں مکرر کے عنوان سے لکھا اس کا جواب بہت واضح ہے کہ دوسرے شخص کے دین سنورنے کے لیے اپنا دین بگاڑنا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

خصوصاً جبکہ اس کا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو۔ جیسا کہ احقر نے ابھی عرض کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جاوے مگر نااہل کو نہ بلایا جاوے۔ اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس انتظام متعارف میں بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ بہت جگہ نااہل اس کام کو کر رہے ہیں۔ پھر اس انتظام کی پابندی سے شرعاً کون سا نفع خاص ہوا اور پابندی نہ کرنے سے کون سا ضرر خاص ہوا۔ پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر میں مفسدہ و مصلحت جمع ہو جاویں مفسدہ مؤثر ہوتا ہے مصلحت مؤثر نہیں ہوتی۔ پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جاوے تو اس قاعدہ کی بناء پر اس عمل کی اجازت نہ دی جاوے گی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

۲۱ رمحرم ۱۳۲۴ھ (امداد ص: ۶۳، ج: ۳)

تحقیق التشبیہ باهل السفاح لمن لایرید اداء المهر فی النکاح

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ
مولانا محمد اشرف علی التھانوی
نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

یہ ایک استفتاء کا جواب ہے جس میں مہر کے
ادا کرنے کی نیت کے بغیر نکاح کرنے کا حکم بتایا گیا ہے

تحقیق التشبیہ باھل السفاح لمن لا یرید اداء المھر فی النکاح

السوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کسی شخص کی آمدنی قلیل ہے اور عام رواج ہے کہ مہر کثیر ہوتا ہے کہ جس کو وہ شخص ادا نہیں کرسکتا ایسی صورت میں اس شخص کو نکاح کرنا چاہیے یا نہیں؟

الجواب: اگر اس شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس کے لئے نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت موکدہ ہو یعنی نفس میں ایسا تقاضا ہو کہ اگر نکاح نہ کرے گا تو بظن غالب یا علی الیقین کسی معصیت میں مبتلا ہو جاویگا اور معصیت عام ہے زنا اور نظر حرام اور استمناء بالید کو اور یہ صورت فرضیت و وجوب کی ہے یا اس درجہ کا تقاضا نہ ہو مگر اعتدال کے ساتھ تقاضا ہو اور یہ صورت سنیۃ کی ہے اور تینوں حال میں نفقہ واجبہ پر قدرت ہو۔ اسی طرح مہر معجّل پر قدرت ہو یا مہر موجل ہو گو فی الحال اُس پر قدرت نہ ہو تو ایسے شخص کو نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے اور مہر کثیر پر قدرت نہ ہونا جبکہ وہ موجل ہو ترک نکاح میں عذر نہیں و**دلیل الجمیع ما فی الدر المختار ویکون واجبا عند التوقان فان تیقن الزنا الابه فرض نهایه. وهذا ان ملک المهر و النفقة والا فلا اثم بترکه بدائع. ویکون سنة موکده فی الاصح فیاثم بترکه ویثاب ان نوی تحصینا وولداً حال اعتدال ای القدرة علی**

وطاء و مهر و نفقه اھ فی رد المحتار تحت قوله عند التوقان قلت و كذا فیما یظهر لو كان لایمكنه منع نفسه عن النظر المحرم او عن الاستمناء بالكف فیجب التزوج وان لم یخف الوقوع فی الزنا وفیه تحت قوله وهذا ان ملك المهر و النفقه قلت و مقتضاه الكراهة ایضا عند عدم ملك المهر و النفقه لانهما حق عبد ایضا وان خاف الزنا لكن یاتی رأی فی الدرالمختار (بعد اسطر) انه یندب الاستد انه له وهذا مناف للاشترا ط المذكور الا ان یقال الشراط ملك كل من المهر والنفقه ولربا لا ستدانة او یقال هذا فی العاجز من الكسب ومن لیس له جهة وفاء الخ. دلالت روایات کی جواب کے اجزاء پر ظاہر ہے صرف دو امر غالباً محتاج تنبیہ ہوں ایک یہ کہ روایات میں متبادر قدرت علی المرتبت قدرت فی اولیٰ معلوم ہوتی ہے اور جواب میں قدرت۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب مہر کی دو قسمیں ہیں تو قدرت بھی عام ہوگی ہر تشبیہ پر اس کے منہ پر قدرت ہوگی پس عموم ثابت ہوگیا۔ نیز بالا ستدانة اور لیس له جهة وفاء سے بھی مہر مؤجل کو شمول معلوم ہوتا ہے کیونکہ غیر کے مدیون بننے سے منکوحہ کا مدیون بالرضا بننا اقرب الی الجواز ہے کیونکہ اس دین میں خود منکوحہ کے مصالح بھی ہیں اسی طرح زوجین میں باہم محبت ومودت رجاء ابراء کیلئے مقوی ہے خصوص نساء ہند میں اور براءت ذمہ وفاء اور ابراء میں مشترک ہے اور صورت وفا میں بھی تدریج پھر تاجیل بالفراق استدانت غیر سے بھی سہل ہے پھر جواز استدانت کے بعد عسرت کی صورت میں وجوب امہال معلوم ہے پس قدرۃ علی الاستدانۃ میں قدرت علی المہر المؤجل بھی داخل ہوگئی۔ دوسرا امر محتاج تنبیہ یہ ہے کہ عبارت مقتضاہ الکراہۃ الخ سے متوہم ہوتا ہے کہ عدم قدرت علی المہر کی صورت میں باوجود خوف زنا کے مکروہ ہے

اوراس کا جو جواب دیا گیا ہے وہ محض ایک توجیہ ہے جس کا حجت ہونا محتاج دلیل ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ محض بحث نہیں بلکہ روایت استدامۃ اس میں صریح ہے اور
صریح مقدم ہوگا مقتضا پر۔ پس ان دونوں امر کی تحقیق کے بعد کوئی جزو روایات مذکورہ
کی دلالت سے خارج نہ رہا۔ وللہ الحمد پس صورت مسئولہ میں قیود مذکورہ جواب کے
ساتھ نکاح کا تاکد ثابت ہو گیا اور یہی مقصود تھا اب صرف ایک شبہ کا رفع کرنا باقی رہ
گیا۔ وہ یہ کہ بعض روایات میں جو کہ عنقریب مذکور ہونگی نکاح میں ادائے مہر کی نیت نہ
ہونے پر وعید آئی ہے اور ظاہر ہے کہ مہر کثیر نا قابل تحمل کے ادا کی نیت، نہایت مستبعد
ہے تو ایسی حالت میں نکاح کرنا ممنوع ہوگا اور اس سے جواب بالا مخدوش ہو جاویگا اس
کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

نمبر(۱) **ینوی ان لا یعطیها من صداقها شیئا الخ** نمبر(۲) **وهو ینوی ان لایؤدیه الیها** نمبر(۳) **لیس فی نفسه ان یودی الیها حقها خدعها** الخ ان الفاظ میں ادنی تامل کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی عذر کے
سبب عدم نیت اداء پر وعید نہیں ہے بلکہ نیت عدم اداء پر وعید ہے حیث قال **ینوی ان لا یعطیها وهو ینوی ان لا یؤدیه ولم یقل لا ینوی ان یعطیها ولا ینوی ان یؤدیه.** ان دونوں عنوانوں کا تفاوت ظاہر ہے اور تیسری روایت میں جو لاینوی
کا مرادف وارد ہے یعنی **لیس فی نفسه ان یودی** الخ سو مراد اس سے بھی **ینوی ان لا یؤدی** ہے جس کا قرینہ اُسی روایت میں خدعها کے ساتھ تفسیر فرمانا ہے
کیونکہ خداع میں نیت عدم ادا ہوتی ہے جیسا ظاہر ہے پس سب روایات کا حاصل
مشترک نیت عدم اداء ہے نہ کہ عدم نیت اداء۔ البتہ عدم نیت اداء اگر بلا عذر ہو تو احکام
میں وہ بھی بجائے نیت عدم اداء کے ہوتی ہے جیسے پورا وقت نماز کا گزر جائے اور کوئی
مکلف ادا کی نیت نہ کرے تو یہ عدم نیت اداء بجائے نیت عدم اداء کے ہوگی لیکن عذر کی

حالت میں اس کا حکم جدا ہوگا اسی لئے میں نے عذر کی قید لگائی ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ حالت عذر میں محض صورۃ عدم نیت ہوتی ہے ورنہ واقع میں اداء ہی کی نیت ہوتی ہے۔ اس طرح سے کہ جب عذر مرتفع ہو جاویگا ادا کر دوں گا پس وہ شبہ بھی رفع ہو گیا اور جواب مذکور خدشہ سے سالم رہ گیا اب وہ روایات نقل کرتا ہوں جن کے کچھ کچھ ٹکڑے جواب شبہ میں نقل کئے گئے ہیں وہ روایات یہ ہیں روى الطبرانى فى الكبير عن صهيب الخير رضى الله تعالىٰ عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول ايما رجل تزوج امراء ة ينوى ان لا يعطيها من صداقها شيئا مات يوم يموت وهو زان الحديث وفى اسناده عمر و بن دينار متروك وروى البزار وغيره عن ابى هريرة رضى الله تعالىٰ عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من تزوج امراء ة على صداق وهو ينوى ان لا يوديه اليها فهو زان الحديث وروى الطبرانى فى الصغير والا وسط و رواته ثقات عن ميمون الكردى عن ابيه رضى الله تعالىٰ عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول ايما رجل تزوج امراء ة على ما قل من المهر و كثر و ليس فى نفسه ان يؤدى اليها حقها خدعها فمات ولم يؤد اليها حقها لقى الله تعالىٰ يوم القيمة وهو زان الحديث الروايات كلها فى الترغيب والترهيب فى ذكر الترهيب من الدين. نیز یہ امر قابل غور ہے کہ ان روایات میں جو عدم اداء پر وعید ہے اس کی علت اضرار ہے صاحب حق یعنی منکوحہ کا تو اصل وعید کا مدار اضرار و اتلاف حق ہے اور یہ اُس صورت میں ہے کہ صاحب حق مطالبہ کرتا ہو اور یہ بلا عذر ٹال مٹول کرے جس کو حدیث مطل الغنى ظلم میں ظلم فرمایا ہے اور عذر میں تو آیت وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة

میں خود امہال کو واجب فرمایا ہے یا اُس صورت میں ہے کہ صاحب حق سے وعدہ تعجیل کا کیا تھا اور نیت میں تاجیل تھی جس کو اوپر ایک روایت میں خداع فرمایا ہے اور جس صورت میں نہ اضرار و اتلاف ہو نہ خداع ہو بلکہ صاحب حق کو پہلے ہی سے معلوم ہے کہ یہ حق مؤجل ہے اور وہ اس پر راضی ہو یا من علیہ الحق کو توقع قوی ہو کہ صاحب حق معاف کر دے گا خواہ وہ بعد میں معاف کرے یا نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں علت معدوم ہو گی پس حکم وعید بھی معدوم ہو گا۔ اور ہندوستان میں عام عادت سے تاجیل پر رضا معلوم ہے یا توقع ابراء مظنون ہے اس لئے اس حالت میں توقف محل و عید نہ ہو گا اور اتلاف حق دین پر وعید کچھ نکاح کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مطلق دین کے اتلاف پر وعید آئی ہے۔ چنانچہ احادیث بالا کے ساتھ ہی کتاب الترغیب والترہیب میں وہ وعید بھی مذکور ہے۔ **عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من اخذ اموال الناس يريد اداء ها ادى الله عنه (فى الدنيا او فى الأخرة كما ورد كلاهما فى هذا المقام ايض) ومن اخذ اموال الناس يريد اتلافها اتلفه الله الحديث** اور بھی اس مقام پر اس قسم کی چند حدیثیں وارد ہیں جن میں اشتراء کے بعد ثمن نہ دینے والے کو خائن اور دین کو ادا نہ کرنے والے کو سارق فرمایا ہے جیسے مہر نہ دینے والے کو زانی فرمایا ہے شاید نکتہ اس میں یہ ہو کہ مہر بضع کے متعلق ہے جیسا زنا اور ثمن اور دین مال کے متعلق ہے جیسا خیانت و سرقہ سو اس نکتہ کے سبب وعید کے عنوان میں اختلاف ہے ورنہ نفس معنوں میں سب برابر ہیں یعنی اصل مقصود اتلاف حق واجب پر معصیت کا حکم فرمانا ہے گو تشبیہ اس معصیت کی ہر مقام پر جدا معصیت سے ہے للتناسب بين طرفی التشبيه **والله اعلم ولقبت هذه العجالة بتحقيق التشبيه باهل السفاح، لمن لا يريد اداء المهر فى النكاح.**

۲۰ رجب ۱۳۵۲ ہجری

تعدیل الدہر فی درجۃ تقلیل المہر

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں عورت کے مہر کی مقدار کے متعلق تحقیق ہے

تعدیل الدہر....فی درجہ تقلیل المہر

تمہید

منجانب ریاست جاوہ ایک خط مع مضمون متعلق تجویز انسداد زیادت مہر بغرض مشاورت آیا جس کا جواب یہاں سے لکھا گیا اول خط کی نقل کی جاتی ہے پھر جواب جس میں اس مضمون کا خلاصہ لے لیا گیا ہے نقل کیا جاتا ہے۔ مضمون خط ریاست جاوہ: بخدمت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی دام فیضہ السلام علیکم۔ جاوہ ایک اسلامی ریاست ہے یہاں کے مسلمان حیثیت سے بہت زیادہ مہر باندھتے ہیں جس کو وہ کسی طرح ادا نہیں کر سکتے یہ بے اعتدالی مذہبی نقطہ نظر سے بھی قابل تدارک ہے۔ میری ہدایت کے موافق یہاں کے مفتی صاحب شہر نے منسلکہ تجویز پیش کی ہے اس میں بھی حسب حیثیت صاف حد بندی نہیں اس لئے مکلف خدمت ہوں کہ اگر تجویز میں ترمیم کی گنجائش ہو تو از راہِ کرم اصلاح فرمادی جاوے یا شرعی احکام کے تحت میں ایسی تجویز تحریر فرمائی جائے جس سے مذکورہ بے اعتدالیوں کا سد باب ہو جاوے۔ فقط

الجواب: اس مفصل تجویز کا مجمل حاصل یہ سمجھ میں آیا کہ احادیث سے تقلیل مہر کی مطلوبیت معلوم ہوتی ہے مگر اُس تقلیل کی کوئی خاص حد نہیں بلکہ معیار اُس کا سہولت اداء و استطاعت ہے لیکن اگر باوجود اس کے کوئی شخص بہت زیادہ مہر کا التزام کرے تو وہ سب واجب ہو جاوے گا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو بعض روایات میں چالیس اوقیہ سے زائد ٹھہرانے پر زائد کو بیت المال میں داخل کرنے کی رائے

منقول ہے جس سے تحدید معلوم ہوتی ہے سوایک عورت کے محاجہ پر آپ نے اُس سے رجوع فرمالیا (هذا كله في الدر المنثور) غرض تحدید مشروع نہیں پھر سہولت اداء واستطاعت ہر ایک کے اعتبار سے جدا ہے۔ نیز ہر ایک کی استطاعت کا علم بھی نہیں ہوسکتا ان موانع شرعیہ وحسیہ کے سبب کسی مقدار کا مقرر کرنا قضاءً جائز نہیں لیکن چونکہ مہر کے ایک معتد بہ حصہ کی تقدیم یعنی قبل دخول ادا کرنا بھی واجب یا مستحب ہے علی اختلاف العلماء (كما في رد المحتار باب المهر تحت قول الدر المختار ورواية الاقل تحمل على المعجل) اور بعض جگہ مقدم ومؤخر کی تنصیف کا عرف بھی ہے اس لئے اگر قضاءً یہ تجویز کر دیا جاوے کہ نصف مہر معجل بمعنی مقدم اور نصف مؤجل بمعنی موخر الی الاجل المشروط اوالمعروف ہونا چاہیے تو اس صورت میں تحدید بھی نہ ہوگی اور اصل مقصود یعنی تقلیل مہر بقدر استطاعت بھی حاصل ہوجاوے گا کیونکہ استطاعت سے زائد کا نصف دینا بھی عادۃً متعذر ہے اھ اگر تجویز کا یہی حاصل ہے تو جواباً عرض ہے کہ مقدمات سب صحیح ہیں مگر اس میں ایک جز واور قابل اضافہ ہے وہ یہ کہ اگر مہر کثیر کی کسی مقدار کا کسی جماعت میں عام رواج ہو جاوے تو تاوقت یہ کہ رواج نہ بدلے اُس وقت تک وہی مقدار کثیر شرعاً مہر مثل قرار دی جاوے گی اور بہت سے احکام (جیسے اُس سے کم پر بعض صورتوں میں نکاح کا صحیح نہ ہونا اور بعض میں قابل فسخ ہونا وغیر ذلک) اُس مقدار کے ساتھ متعلق رہیں گے البتہ خود اس رواج کا بدلنا ایک درجہ میں پھر بھی مامور بہ رہے گا۔

اب اس اضافہ کے بعد تجویز مذکور کے متعلق عرض ہے۔ اول کچھ روایات لکھتا ہوں جس سے مسئلہ کا تعلق ہے پھر اُن کا نتیجہ عرض کروں گا۔

الروايات هذه. الرواية الاولى، في الهداية كتاب الكراهة ولا ينبغي للسلطان ان يسعر على الناس لقوله عليه السلام لا تسعروا

الحديث ولان الثمن حق العاقد فاليه التقدير فلا ينبغى للامام ان يتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضررا لعامة على مانبين الى قوله فان كان ارباب الطعوم يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعد يا فاحشا و عجز القاضى عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذ لاباس به بمشورة من اهل الراى والبصيرة فاذا فعل ذلک و تعدى رجل من ذلک و باع باكثر منه اجازه القاضى وهذا ظاهر عندهما الا ان يكون الحجر على قوم باعيانهم اه فى البناية اى كذا ظاهر عندهما لانهما وان رايا الحجر لكن على حرمعين او قوم باعيانهم اما على قوم مجهولين فلاوههنا كذلک فلا يصح. اھ

الرواية الثانية فى روح المعانى تحت قوله تعالىٰ اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الا مر منكم وهو يشمل (المعروف) المباح ام لافيه خلاف فقيل انه لايجب طاعتهم فى انه لا يجوز لاحد ان يحرم ما حلله الله ولا ان يحلل ما حرمه الله وقيل تجب ايض كما نص عليه الحصكفى وغيره وقال بعض محققى الشافعيه تجب طاعة الامام فى امره ونهيه مالم يامر بمحرم وقال بعضهم الذى يظهر ان ما امر به مما ليس فيه مصلحت عامة لا يجب امتثاله الاظاهرا فقط بخلاف ما فيه ذلک فانه يجب باطنا وكذا يقال فى المباح الذى فيه صرر للمامور به اھ(قلت ولهذا الظاهر يجمع بين جميع الاقوال فالوجوب يحمل على الظاهر و عدم الوجوب على الباطن و فيما يضر العامة على الوجوب ظاهر او باطنا والقواعد تقتضى ترجيح هذا الظاهر والله اعلم.

الرواية الثالثة فى الهداية كتاب احياء الموات فصل كرى الانهار فالاول راى النهر الذى هو غير مملوك لاحد كريه على السلطان من بيت مال المسلمين فان لم يكن فى بيت المال شيء فالامام يجبر الناس علىٰ كريه احياء لمصلحة العامة اذ هم لا يقيمونها بانفسهم وفى مثله قال عمر رضى الله عنه لو تركتم لبعتم اولادكم الا انه يخرج له من كان يطيقه ويجعل مؤنته على المياسير الذين لا يطيقونه بانفسهم اھ۔

الرواية الرابعة وفى الدر المختار تكبيرات العيدين عن المعراج طاعة الامام فيما ليس معصية واجبة وفيه بعد اسطر ان امر الخليفة لا يبقى بعد موته او عزله كما صرح به فى الفتاوىٰ الخبرية و بنى عليه ان لونهى عن سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة لايبقى نهيه بعد موته والله اعلم اھ۔

الرواية الخامسة: فى ردالمحتار كتاب الحجر تحت قول الدر المختار بل يمنع مفت ما جن و طبيب جاهل و مكار مفلس مانصه اشاربه الى انه ليس المراد حقيقة الحجر وهو المنع الشرعى الذى يمنع نفوذ التصرف لان المفتى لوافتى بعد الحجر و اصاب جاز و كذا الطبيب لوباع الادوية نفذ فدل على ان المراد المنع الحسى كما فى الدرر عن البدائع اھ۔

اب روایات پر نتیجہ کو متفرع کرتا ہوں کہ تجویز مذکور بوجہ جامعیت ورعایت تمام جوانب شرعیہ وعادیہ کے نہایت مستحسن ومناسب ہے اس وقت اس سے اچھی تجویز میرے ذہن میں حاضر نہیں اور زیادہ سوچنے کی فرصت نہیں مگر اس میں قابل غور یہ امر

ہے کہ اس تجویز کی تنفیذ کا درجہ کیا ہوگا اگر قانون لازمی بنانا ہے اس طرح سے کہ اگر متنا کحین اس کے خلاف معاملہ کریں یعنی نصف مہر پیشگی نہ دیا جاوے تو اُس معاملہ کو باطل اور کالعدم کہا جاوے اور جبراً نصف مہر کی تقدیم پر مجبور کیا جاوے تب تو شرعاً ایسا قانون بنانا جائز نہیں۔ **دلیله الروایة اولی** اگر اس پر شبہ کیا جاوے کہ حاکم مسلم کو گو ایسا عام قانون بنانے کا اختیار نہ ہو جس سے حکم شرعی کے تغیر کا ایہام ہو مگر وقتی طور پر بعض تصرفات مالیہ میں حکم امتناعی دینے کا تو اختیار ہے جس کا مکمل قانون کتب فقہ کے کتاب الحجر میں مذکور ہے اور حجر کی حقیقت یا لازم بطلان تصرف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہاں اسباب حجر نہیں جیسا ظاہر ہے اور اسباب حجر کی صورت میں بعد منع امام بھی تصرف کو باطل نہیں کیا جاتا۔ **دلیله الروایة الخامسة حیث لم یبطل بیع الادویة و غیرها بعد المنع ایضا.**

دوسرے اُس میں شرط یہ ہے کہ وہ محجور علیہ معین ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت چنانچہ روایت اولی میں اس کی بھی تصریح ہے فی قولہ **فاذا فعل ذلک الی قوله فلا یصح** اور ظاہر ہے کہ محل متکلم فیہ میں کوئی جماعت بھی معین نہیں محجور علیہ ہمیشہ بدلتے رہیں گے اس لئے حجر کا قاعدہ بھی یہاں جاری نہیں ہوسکتا اور اگر یہ شبہ ہو کہ گو زیادت مہر مباح ہے لیکن اگر حاکم مسلم کسی مباح کو منع کر دے محکومین پر اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور واجب کے ترک پر تعزیر جائز ہے۔

پس تنفیذ بطور حجر کے نہ ہو حتی کہ زیادت مہر یا تاجیل مہر کے التزام کو باطل نہ کیا جاوے لیکن خلاف کرنے پر تعزیر مقرر ہو اور وجوب اطاعۃ امراء مسلمین آیات و احادیث میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا محل وہی امر ہے جو فی نفسہ مباح ہے ورنہ واجب یا حرام میں خود امر و نہی شرعی کافی ہے اس میں اولی الامر کا کیا دخل اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود مسئلہ ذات خلاف ہے جس میں تحقیق یہ ہے کہ اگر وہ امر ایسا

ہو کہ اُس میں مصلحت عامہ ہے اور خلاف میں ضرر عام اُس میں تو اطاعت ظاہراً و باطناً واجب ہے اور اگر ایسا نہیں تو صرف ظاہراً واجب ہے تا کہ فتنہ نہ ہو باطناً واجب نہیں کیونکہ اپنے ضرر کے التزام کا ہر شخص کو اختیار ہے اور اگر اس سے قطع نظر کر کے اطاعت مطلقہ کو بھی واجب کہا جاوے تب بھی حاکم کو تو ایسا جبری حکم دینا جائز نہ ہوگا۔

گو بعد حکم اطاعت واجب ہو یہ سب تفصیل روایت ثانیہ میں اور اس طرح ضرر عام کی قید روایت ثالثہ میں مذکور ہے اور حاکم کے لئے ایسے حکم کے عدم جواز کی تائید حدیث مسلم فضائل فاطمہ رضی اللہ عنہا میں صریح ہے عن المسور بن مخرمه فی قصة خطبة علی رضی الله عنه بنت ابی جهل قال صلی الله علیه واله وسلم انی لست احرم حلاله ولا احل حراما الحدیث. دیکھئے آپ نے باوجود ناشی کے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہی نہیں فرمائی بلکہ اس نہی کو تحریم حلال میں داخل فرمایا اسی طرح حضرت بریرہ کو مغیث رضی اللہ عنہ سے نکاح کرنے کا باوجود رجحان کے امر نہیں فرمایا بلکہ اُن کے اس پوچھنے پر کہ یا رسول الله تامرنی آپ نے جواب دے دیا انما اشفع جس پر انہوں نے عذر کیا لا حاجة لی فیه اور آپ نے مجبور نہیں فرمایا کذافی المشکوة باب بعد باب المباشرت عن البخاری و اما امره صلی الله علیه وسلم عبدالله رضی الله عنه و زینب رضی الله عنها بالنکاح فکان للمصلحة العامة التشریعیه فی مثل هذا المقام وهو من خصوصیاته صلی الله علیه واله وسلم فی خصوص الواقعة او کان لمعالجة النخوة وهو من باب ازالة المنکر.

پھر اس سب سے قطع نظر کر کے ایسا حکم دائمی نہیں ہو سکتا حاکم کی حیات تک باقی رہے گا پھر باطل ہو جائے گا اُس کے بعد کے حاکم کو خصوصیت کے ساتھ تجدید کی حاجت ہوگی کمافی الروایة الرابعة. اور اگر یہ شبہ کیا جاوے کہ جب زیادت مہر ایک

درجہ میں منکر ہے تو حاکم مسلم کو امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے تحت میں مخالفت کرنے والے کو سزا دینا جائز ہے جیسا عام منکرات میں اجازت ہے جواب یہ ہے کہ منکر درجہ معصیت میں نہیں جس پر سزا دینا جائز ہو یہ ایسا ہی منکر ہے جیسا طلاق بلا وجہ کہ حدیث میں اُس کو ابغض فرمایا ہے اور مہر میں تو کوئی ایسا لفظ بھی وارد نہیں پھر بھی طلاق پر کوئی سزا نہیں۔ اگر کہا جاوے کہ بعض احادیث میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر تشبیہ بالزانی کی وعید آئی ہے جس سے اُس کا معصیت ہونا معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے مقدار زائد از تحمل کیلئے عدم نیت اداء عادۃ لازم ہے۔

جواب یہ ہے کہ وہ وعید تکثیر مہر پر نہیں بلکہ نیت عدم اداء یا عدم نیت اداء پر ہے اور اُس کیلئے نہ تکثیر مستلزم ہے نہ تقلیل مانع دونوں کے ساتھ اُس کا تحقق و عدم تحقق مجتمع ہو سکتا ہے دوسرے علت اُس وعید کی خداع ہے جیسا اُس حدیث کے بعض طرق میں مصرح ہے اور جب منکوحہ کو معلوم ہو اور وہ اس پر راضی ہو تو علت نہیں پائی گئی اس کی پوری بحث احقر کے رسالہ (یہ رسالہ وضع ترتیبی میں رسالہ ہذا کے متصل ہے) تحقیق **التشبیہ باھل السفاح ، لمن لا یرید اداء المھر فی النکاح** میں ہے پس اس کا معصیت موجبہ لاستحقاق التعزیر ہونا ثابت نہ ہوا۔

یہ سب کلام اُس صورت میں ہے کہ جب اصل تجویز کی تنفیذ درجہ جبر میں ہو اگر محض درجہ ترغیب و مشورہ میں ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہر طرح مستحسن ہے جیسا ظاہر ہے اگر شبہ کیا جاوے کہ دیکھئے روایت اولیٰ میں تسعیر جبری کو فی نفسہ ناجائز کہا گیا ہے مگر تعدی فاحش کے وقت جبر کی بھی اجازت دی گئی۔ اسی طرح اگر تقلیل مہر پر جبر کو فی نفسہ ناجائز کہا جاوے مگر جب تکثیر سے تعدی فاحش ہونے لگے تو اس میں بھی جبر کی اجازت دی جائے بلکہ درمختار کتاب الکراہتہ میں عام غلاء میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول وجوب تسعیر کا منقول ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہاں عدم تسعیر میں ضرر عام ہے

اور یہاں تکثیر مہر یا عدل تعجیل میں ضرر خاص ہے جس پر زوج و زوجہ راضی ہیں۔ فافترقا. اس سے ایک دوسرے شبہ کا بھی جواب ہوگیا کہ احتکار اقوات میں مخالفت پر تعزیر مشروع ہے۔ کما فی الدر المختار کتاب الکراهة فان لم یرجع بل خالف امر القاضی عزره بما یراه ردعاله اھ وجہ جواب ظاہر ہے کہ اس میں ضرر عام ہے اور اگر شبہ کیا جاوے اور غالباً یہ آخری شبہ ہے کہ امر مجتہد فیہ میں حاکم مسلم اگر ایک شق متعین کردے تو وہ واجب ہو جاتی ہے اور تقدیم بعض مہر کا وجوب مجتہد فیہ ہے جیسا خلاصہ سوال میں مذکور ہوا اور ترک واجب پر تعزیر جائز ہے جواب یہ ہے کہ یہ بعض متعین نہیں خاتم حدید دینے سے بھی بشرط رضائے زوجہ یہ جواب ادا ہو جاتا ہے پس اس سے نصف مہر کے اداء کی تقدیم کا وجوب کیسے ثابت ہوا ولیکن هذا اخر الکلام، فی هذا المقام ، والله ولی الاحکام ، فی کل حلال و حرام، واری تسمیة هذا العجالة بتعدد اهل الدهر، فی درجة تقلیل للمهر و تلقیبها بحسن المشاورة، فی استفسار ریاست جاوره، الحمدلله المفضال المنعام، علی اتمام المرام، وصلی الله تعالٰی علی نبیه سید الانام، الف الف صلوٰة والسلام، الی یوم القیام ۔

(۲۷ رجب یوم جمعہ ۱۳۵۲ ہجری)

جلائل الانبا فی حرمۃ حلائل الابناء

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاسرار الفرقانیۃ، راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منها والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

الٰہ آباد میں ایک شخص نے اپنے حقیقی فرزند کی بیوہ سے نکاح کر لیا
اور غضب یہ کیا کہ اس کے جواز کا بھی اعلان کر دیا۔
گو یہ مسئلہ صاف ہے کسی کو جواز کا یقین نہیں ہو سکتا
مگر وہم کو دور کرنے کیلئے حضرت رحمہ اللہ نے اس کا ردّ تحریر فرمایا

جلائل الانباء فی حرمۃ حلائل الابناء

سوال: بعدالحمد والصلوٰۃ ایک صاحب نے الٰہ آباد سے ایک اشتہار بشکل استفسار بھیجا جس سے معلوم ہوا کہ کسی شخص نے اپنے صلبی فرزند کی بیوی سے جو بیوہ تھی نکاح کرلیا، لوگوں نے اعتراض کیا اور آیت ''وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم'' کو پیش کیا۔ اس شخص نے جواب میں غایت بددینی سے احکام میں انتہا درجہ کی تحریفات کیں اور کچھ تحریفات ان کی تائید میں مشتہر نے کیں۔

گوان تحریفات کا بطلان اس قدر ظاہر ہے کہ اس کے اظہار سے شرم آتی ہے۔ پھر تحریف بھی واضح اور قطعی امر میں پھر بناء بھی اس کی جہل بین جس میں کوئی درجہ شبہ تک کا بھی نہیں لیکن زمانہ کا رنگ دیکھ کر کہ شاید کسی ہواپرست کو آڑ نہ مل جاوے ضروری تنبیہ کے لیے سادہ الفاظ میں کچھ مختصراً لکھ دینا مناسب معلوم ہوا۔ اوّل اشتہار نقل کیا جاتا ہے جس کی نقل کے وقت تمام قلب ظلمت اور وحشت سے بھرا جاتا ہے۔ پھر اس کا جواب نقل کیا جائے گا۔

استفسار

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص نے اپنے صلبی فرزند کی جورو سے جو بیوہ تھی نکاح کرلیا۔ جب یہ بات ہر خاص وعام میں مشہور ہوئی تو اکثر معترض ہوئے کہ یہ نکاح ناجائز ہے، بیٹوں کی ازواج کو باپ کے اوپر پاک پروردگار نے حرام کیا ہے۔ سورۂ نساء کی آیت پیش کی گئی۔

"حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم الی اخر البیان،
وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم"

ترجمہ: اُردو قرآن شریف مطبوعہ۔ ''حرام کی گئیں تم لوگوں پر جورویں تمہارے فرزندوں کی جو تمہاری نسل سے ہیں اس آیت کے ترجمہ سے ظاہر ہے کہ اپنے صلبی فرزندوں کی جورویں مطلقاً حرام ہیں۔''

اس کا جواب وہ شخص (جس نے اپنے فرزند کی زوجہ بیوہ سے نکاح کرلیا ہے) یہ دیتا ہے کہ اللہ پاک نے اس آیت میں یعنی (حرمت علیکم حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم) میں بیٹوں کی جوروؤں کو من حیث الزوجیت حکم حرمت کا نہیں فرمایا ہے۔ اس آیت شریفہ کا مطلب یہ ہے کہ حرام کی گئیں اوپر تمہارے حلال ہونے والی عورتیں تمہارے فرزندوں کی وہ کہ تمہارے اصلاب سے ہیں۔

دیکھئے حلائل ابناء دو طرح پر ہیں ایک عورتیں جو تمہارے اصلاب سے ہیں جیسے بھتیجیاں و بھانجیاں وہ صرف تمہارے بیٹوں کے لیے حلال ہیں اور تمہارے لیے حرام اور دوسرے حلائل ابناء جو تمہارے غیر اصلاب کی ہیں وہ تمہارے بیٹوں کے لیے حلال ہیں اور تمہارے لیے بھی حلال ہیں جس کی تفسیر اللہ پاک خود فرماتے ہیں کہ "الذین من اصلابکم" یعنی کی گئیں تم لوگوں پر حلائل تمہارے بیٹوں کی وہ کہ تمہارے اصلاب سے ہیں جبکہ اللہ پاک نے حکم حرمت کا تمہارے بیٹوں کے ان حلائل پر جو تمہارے اصلاب سے ہیں خاص کردیا تو وہ حلائل تمہارے بیٹوں کی جو تمہارے غیر اصلاب سے ہیں حلال تمہارے لیے ہیں۔ تحقق خاص بے عام محال ہوتا ہے حرام ہونا، حلال ہونا، نکاح کرنا علیحدہ علیحدہ معنی رکھتے ہیں جو شے حرام ہے ہمیشہ حرام ہے اور جو شے حلال ہے ہمیشہ حلال ہے حلائل کے معنی ازواج کے نہیں ہیں جن اشخاص نے "حلائل ابنائکم" کے معنی تمہارے بیٹوں کی ازواج سمجھا غلط سمجھا ہے۔

"حلائل ابنائکم" اور "ازواج ابنائکم" میں کس قدر تفاوت ہے جو ادنیٰ

تامل سے ظاہر ہو سکتا ہے۔ اگر تمہارے صلبی فرزندوں کی ازواج حرام ہیں تو یہ بھی ضرور مدنظر کرنا پڑے گا اور کہنا ہوگا کہ کون کون شخصوں کی ازواج حلال ہیں۔ یہ امر مخفی نہ رہے کہ جوروئیں کسی شخص کی حلال نہیں ہیں چاہے بھائی ہو چاہے چچا ہو چاہے بیٹا ہو چاہے بھتیجا ہو چاہے متبنیٰ ہو کسی شخص کی جورو پر حکم حلال ہونے کا نہیں ہو سکتا۔ تاوقتیکہ وہ کسی کی جورو ہے ہاں بعد فوت شوہر یا بعد طلاق نسبت زوجیت کو قطع نظر کر کے دیکھنا چاہیے کہ اب ہمارے ساتھ کیا رشتہ و تعلق ہے۔

اگر ان حرام شدہ عورتوں میں سے ہے جن کو ہمارے اوپر اللہ پاک نے بالتفصیل بیان فرما دیا ہے وہ بے شک حرام ہیں اور اگر علاوہ ہیں بحکم "واحل لکم ماوراء ذلکم" بے شک حلال ہیں دیکھئے اور منصف ہو کر ملاحظہ فرمایئے آباء کے منکوحہ سے نکاح کرنے کی ممانعت اللہ پاک ان الفاظوں سے کرتا ہے۔ "لا تنکحوا ما نکح آبائکم من النساء" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج کے ساتھ نکاح کرنے کی ممانعت ان الفاظوں سے فرماتا ہے کہ "وما کان لکم ان توذوا رسول اللّٰہ ولا ان تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا" دونوں آیتوں میں لفظ "لا تنکحوا" اور لفظ (ازواج) اور "ما نکح آبائکم من النساء" قابل توجہ ہے۔

اگر بیٹوں کی جوروں سے باپ کو نکاح کرنے کی ممانعت اللہ پاک کو کرنا ہوتا تو یہ فرماتا "لا تنکحوا ازواج ابنائکم یا یہ فرماتا کہ (لاتنکحو مانکح ابناء کم من النساء) نہ یہ کہ (حرمت علیکم حلائل ابناء کم الذین من اصلابکم)" لہٰذا اس آیت شریفہ سے یہ مفہوم لینا کہ تمہارے بیٹوں کی ازواج تمہارے اوپر حرام کی گئیں اللہ پاک کے حکم میں تحریف لازم آتی ہے اور اگر کوئی صاحب اس امر میں مدعی ہوں کہ حلائل کے معنی ازواج ہی کے ہیں تو کوئی آیت قرآنی یا حدیث نبوی اس معنی کے ثبوت میں بطور مثال کے تحریر فرما دیں جس سے یہ امر واضح اور روشن ہو جاوے کہ لفظ حلائل اور لفظ ازواج میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ

ازواج کے ثبوت میں یہ آیتیں ہیں۔ پہلی مثال "اسکن انت و زوجک الجنۃ" دوسری مثال "ھم وازواجھم فی ظلال علی الارائک متکؤن" تیسری مثال "ولا ان تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا"

اسی طرح چاہیے کہ لفظ حلائل کے ثبوت میں آیت قرآنی یا حدیث نبوی بطور مثال کے تحریر کریں اور ذیل کے دو فقرے جو زبان اُردو میں لکھے جاتے ہیں عربی فصیح میں لکھیں۔ فقرۂ اوّل تمہارے بیٹے جو تمہارے اصلاب سے ہیں ان کی جوروئیں تمہارے اوپر حرام کی گئیں۔ فقرۂ دوم تمہارے بیٹوں کی حلال ہونے والی عورتیں جو تمہارے اصلاب سے ہیں تمہارے اوپر حرام کی گئیں۔

ختم ہوا بیان اس شخص کا جس نے لفظ حلائل ابناء اور لفظ ازواج ابناء میں فرق بیان کیا اور اپنے خاص صلبی پسر متوفی کی زوجہ سے جو اس شخص کے اصلاب سے نہیں ہے عقد کرلیا۔ لہٰذا علمائے محققین کے حضور میں عرض ہے کہ شخص مذکور کے بیان کو ملاحظہ فرما کر اللہ و رسول کا جو حکم اس مسئلہ کے متعلق ہو تحریر فرماویں کیا شخص مذکور کا بیان صحیح سمجھا جائے کیا بعد فوت شوہر یا بعد طلاق نسبت زوجیت از روئے قانون شرع شریف عورت کے اوپر سے حادث و ساقط ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ شخص مذکور کا بیان ہے کہ بعد فوت شوہر یا بعد طلاق نسبت زوجیت قطع نظر کر کے دیکھنا چاہیے کہ ہمارے ساتھ کیا رشتہ و تعلق ہے۔ اگر ان عورتوں میں سے جن کو بالتفصیل آیت حرمت علیکم میں اللہ پاک نے حرام کردیا ہے وہ حرام ہیں اور اس کے علاوہ حلال ہیں چاہے بیٹے کی زوجہ ہو چاہے متبنی وغیرہ کی نہ بالکل ازواج ابناء حرام ہیں اور نہ بالکل ازواج متبنیٰ و بھتیجا و بھانجا وغیرہ کی حلال جس کا فرق اللہ پاک کے اس حکم سے ظاہر ہے کہ

"حرمت علیکم حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم"

اگر حکم شرع شریف سے نسبت زوجیت بعد فوت شوہر یا بعد طلاق ساقط ہوجاتی ہے تو حکم حرمت کا ازواج ابناء پر کس طرح باقی رہ سکے گا۔ آج دن ازواج ابناء ہے

اس پر حکم حرمت کا اس کے آباء پر ہوا بعد فوت شوہر یا بعد طلاق متبنیٰ کے ساتھ نکاح کر کے متبنیٰ کی زوجہ بن گئی اور اسی طرح بھتیجا یا بھانجا کی یا اور کسی کی زوجہ ہوگئی اوروں کے ازواج کو اُردو ترجمہ قرآن شریف سے حلال ہونا سمجھایا جاتا ہے اور صرف ابناء جو ہمارے اصلاب سے ہیں ان کی ازواج پر حکم حرمت کا لگایا جاتا ہے اور اگر نسبت زوجیت بعد فوت شوہر یا بعد طلاق ساقط نہیں ہوتی تو غیروں کے ساتھ اس کا نکاح کیسے جائز سمجھا گیا۔ کیا ہندوؤں کے مذہبی قانون کی طرح مذہب اسلام میں بھی ہے کہ جب عورت کا عقد کسی شخص سے ہوگیا تو شوہر مر بھی جائے تا بزیست عورت نسبت زوجیت اس کے اوپر سے ساقط نہیں ہوسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جوان کے یہاں دوسرا عقد عورت کا نہیں ہوسکتا۔ اصل حکم شرع شریف کا اس مسئلہ میں کیا ہے۔

جواب اشتہار بالا

تحریف اوّل

حلائل ابناء دو طرح پر ہیں ایک وہ عورتیں جو تمہارے اصلاب سے ہیں جیسے بھتیجیاں اور بھانجیاں وہ صرف تمہارے بیٹوں کے لیے حلال ہیں اور تمہارے لیے حرام اور دوسرے حلائل ابناء جو تمہارے غیر اصلاب کی ہیں وہ تمہارے بیٹوں کے لیے حلال ہیں اور تمہارے لیے بھی حلال ہیں (نعوذ باللہ) الیٰ قولہ اللہ پاک نے حکم حرمت کا تمہارے بیٹوں کے ان حلائل پر جو تمہارے اصلاب سے ہیں خاص کر دیا۔

اصلاح

اللہ بچائے جہل سے اس شخص نے صریح الفاظ میں "الذین من اصلابکم" کو حلائل کی صفت قرار دیا ہے جس کا جہل ہونا نحو میر والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ اگر یہ حلائل کی صفت ہوتی تو بجائے "الذین" کے "الاتی" ہوتا لغت میں بھی ایجاد ہونے لگا "انا للّٰہ" اور اگر ایجاد نہیں ہے تو کسی اُردو ترجمہ میں دیکھ کر بے سمجھے گمراہ ہوا ہے۔ جیسا اشتہار بالا

ہیں دوجگہ شروع کے قریب اور ختم کے قریب اُردو ترجمہ کا حوالہ اس کا قرینہ بھی ہے۔ اگر اس شخص کا اور کوئی جہل بھی نہ ہوتا یہ ایک جہل ہی اس کے جاہل ہونے اور کسی فتوے یا استدلال کے اہل نہ ہونے پر کافی شاہد تھا مگر مزید اظہار جہل کے لیے بقیہ جہالات آئندہ کا بھی اظہار مناسب مقام معلوم ہوا یہ تو لغت کے خلاف ہوا اور خلاف اس لیے ہے کہ بھتیجی بھانجی چچا یا ماموں کے صلب سے کہاں ہے اگر بھتیجی بھانجی کا صلب سے ہونا حقیقت ہے تو نعوذ باللہ قرآن میں کذب کا وقوع لازم آتا ہے اور اگر آیت میں مجاز ہے تو تعذر حقیقت کی دلیل اور مجاز کا قرینہ کہاں ہے اور عقل کے خلاف اس لیے ہے کہ بھتیجی، بھانجی کی حرمت اوپر تصریحات بنات الاخ و بنات الاخت میں مذکور ہو چکی ہے، گو وہ حلائل ابناء بھی نہ ہوں، پھر اس عنوان سے ذکر کرنا جس کو حکم میں کوئی دخل نہیں محض عبث ہوا ''حاشا کلامه تعالیٰ من ذلک'' اس سے صاف معلوم ہوا کہ ان کی حرمت صرف حلائل ابناء ہونے کی وجہ سے ہے گو ان سے اور کوئی رشتہ بھی نہ ہو۔

تحریف دوم

جو شئے حرام ہے ہمیشہ حرام ہے جو شئے حلال ہے ہمیشہ حلال ہے۔

اصلاح

اس کے خلاف کا تو خود یہ شخص اپنی تحریر میں قائل ہو گیا کیونکہ منکوحات الآباء کو حرام مانا تھا حالانکہ وہ قبل نکاح آباء حلال تھیں نکاح کے بعد حرام ہو گئیں اور ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئیں۔ پھر یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ قبل نکاح ابناء حلال تھیں اور بعد نکاح ابناء ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئیں۔

تحریف سوم

بعد فوت شوہر یا بعد طلاق نسبت زوجیت کو قطع نظر کر کے دیکھنا چاہیے کہ ہمارے ساتھ کیا رشتہ و تعلق ہے الخ۔

اِصلاح

یہ تقریر تو منکوحات الآباء میں بھی جاری ہے، پھر ان کو محرمات مؤبدہ میں کیوں مانا جاتا۔

تحریف چہارم

اگر بیٹوں کی جوروؤں سے باپ کو نکاح کی ممانعت اللہ پاک کو کرنا ہوتا تو فرماتا "لا تنکحوا ازواج ابناء کم" یا فرماتا "لا تنکحوا ما نکح ابناء کم من النساء"

اصلاح

جب ازواج اور حلائل کا ہم معنی ہونا لغت سے ثابت ہے تو دونوں عنوان برابر ہیں جس کو چاہیں اختیار کرلیں۔ "فی القاموس حلیلک امراتک وانت حلیلها" رہا نکتہ ترجیح کا سو اوّل تو ہر جگہ ضروری نہیں پھر یہاں ایک لطیف نکتہ بھی ہوسکتا ہے۔ (چونکہ وہ علمی نکتہ ہے اس لیے عربی حاشیہ میں ملاحظہ کیجئے)

("السر فی التعبیر بها ههنادون الازواج او النساء ان الرجل ربما یظن ان مملوکة الابن رقبةً ملک الاب بناء علٰی العرف او بناء علٰی حدیث انت و مالک لابیک ان مملوکته متعة کمملوکة رقبة فلا یبالی بالاستمتاع بها فاشار بمادة الحلائل و یکون الاضافة للتخصیص الٰی کونهن مخصوصة بالابناء فی انها تحل مع زوجها فی فراش واحد او تحل معه حیث کان او ان زوجها یحل ازارها او انها حلال لزوجها علٰی اقوال محتملة فی مادة الحل علٰی ما نقلت فی روح المعانی ولم تکن نقطة الازواج او النساء مفیدة لهذه الاشارة" واللہ اعلم ۱۲ منہ)

تحریف پنجم

اگر کوئی صاحب مدعی ہوں کہ حلائل کے معنی ازواج ہی کے ہیں تو کوئی آیت قرآنی یا حدیث نبوی اس معنی کے ثبوت میں بطور مثال تحریر فرماویں۔

اصلاح

اوّل تو آیات و احادیث کی دلالت میں خود لغت کی نقل شرط ہے نہ کہ لغت کی دلالت میں قرآن وحدیث کی نقل شرط ہو۔ دوسرے حدیث میں یہ معنی وارد بھی ہیں "ان تزنی حلیلة جارک، مشکوٰۃ باب الکبائر"

تحریف ششم

اگر حکم شرع شریف سے نسبت زوجیت بعد فوت شوہر یا بعد طلاق ساقط ہو جاتی ہے تو حکم حرمت کا ازواج ابناء پر کس طرح باقی رہ سکے گا۔

اِصلاح

تحریف سوم کی اصلاح میں اس کا الزامی جواب گزر چکا ہے اور حقیقی جواب یہ ہے کہ نکاح ابناء اگر حرمت موقتہ کی علت ہوتی جیسے غیر اُصول وغیر فروع کا نکاح تو یہ تقریر صحیح تھی لیکن نکاح مذکور حرمت مؤبدہ کی علت ہے اس لیے نفس حدوث نکاح سے حرمت مؤبدہ متحقق ہو جائے گی۔ اس نکاح کا بقاء شرط نہیں جیسے نکاح آباء میں نفس حدوث نکاح کا بھی اثر خود اس مدعی کو بھی مسلم ہے جیسا اوپر گزرا۔

اور اسی سے ایک تحریف ہفتم کا بھی جواب ہو گیا جس کو آخر میں بصورت الزام ظاہر کیا گیا ہے کہ ہندوؤں کے مذہبی قانون کی طرح مذہب اسلام میں بھی ہے کہ جب عورت کا عقد کسی شخص سے ہو گیا تو شوہر مر بھی جاوے تا بزیست عورت نسبت زوجیت اس کے اوپر سے ساقط نہیں ہو سکتی۔

اصلاح کی وجہ حقیقت مذکورہ سے ظاہر ہے کیونکہ بقاء حرمت سے بقاء زوجیت کا لازم نہیں آتا، یہ تو جواب ہو گیا ان تحریفات کا جن میں دو آخر کی مشتہر کی ہیں مگر شاید اس جواب کے سمجھنے سے بعض لوگ بے علمی کا عذر کریں جس کا اس زمانہ میں احتمال کچھ بعید نہیں اس لیے ایسے لوگوں کے لیے دو باتیں جو نہایت ہی عام فہم ہیں معروض ہیں۔

پہلی بات

جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متبنی حضرت زید رضی اللہ عنہ کی منکوحہ مطلقہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا اور کفار نے اس بناء پر طعن کیا کہ وہ فرزند صلبی اور متبنی کا یکساں حکم سمجھتے تھے تو حق تعالیٰ نے اس طعن کا جواب اس طرح دیا کہ زید آپ کے فرزند صلبی نہیں ہیں۔ چنانچہ سورۂ احزاب کی آیات "قال تعالیٰ وما جعل ادعیائکم ابنائکم الآیة وقال تعالیٰ زوجنا کھا لکیلا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیاھم اذا قضوا منھن وطرا الآیة. وقال تعالیٰ ما کان محمد ابا احد من رجالکم الآیة ۱۲ منه" میں یہ مضمون مذکور ہے۔ نیز آیت زیر بحث کا سبب نزول بھی بعض روایات میں یہی "فی الدرالمنثور اخرج عبدالرزاق فی المصنف وابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم عن عطاء فی قوله تعالیٰ و حلائل ابنائکم قال کنا نتحدث ان محمدا صلی اللّٰه علیه وسلّم لما نکح امرأة زید قال المشرکون بمکة فی ذلک فانزل اللّٰه تعالیٰ و حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم ونزلت وما جعل ادعیائکم ابناء کم ونزلت ما کان محمد ابا احد من رجالکم و اخرج ابن المنذر من وجه آخر عن ابن جریج قال لما نکح النبی صلی اللّٰه علیه وسلّم امرأة زید قالت قریش نکح امرأة ابنه فنزلت و حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم ۱۲ منه" واقعہ کہا گیا ہے اس جواب سے صاف معلوم ہوا کہ اگر زید فرزند صلبی ہوتے تو یہ طعن صحیح ہوتا اور معلوم ہوا کہ فرزند صلبی متبنی کا ایک حکم نہیں ہے۔ سو اگر اس محرف کا دعویٰ صحیح ہوتا تو حضرت زید کے فرزند صلبی نہ ہونے کو جواب میں کچھ بھی دخل نہ ہوتا کیونکہ فرزند صلبی ہونے کی حالت میں بھی یہی حکم ہوتا تو معاذ اللہ اس جواب کا لغو ہونا لازم آتا ہے۔ "تعالیٰ کلامه عن ذلک"

دوسری بات

جواس سے بھی سہل ہے (اور آج کل خصوصیت کے ساتھ عوام کے لیے دین کی حفاظت میں دستور العمل بنانے کی قابل ہے) یہ ہے کہ نزول قرآن مجید کے وقت سے اس وقت تک اُمت محمدیہ میں بے شمار علماء مفسرین، محدثین اُصولیین متکلمین فقہاء و مجتہدین جن میں حضرات صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین بھی ہیں گزر گئے مگر آیت سے کسی نے یہ حکم نہ سمجھا حتیٰ کہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی باوجود وعدۂ الٰہیہ "ثم ان علینا بیانہ" نہ سمجھے اور اگر سمجھے تو باوجود امر الٰہی "بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالتہ" آپ نے اس کو کبھی ظاہر نہیں فرمایا اس صورت میں عقل اور شرع آیا اس نئی بات نکالنے والے کو گمراہ کہیں گے یا (نعوذ باللہ) ان تمام مقبولین کو جن میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہیں اور یہ بات بھی قابل تنبیہ کے ہے کہ یہ گمراہی محض حد بدعت تک نہیں بلکہ صریح کفر ہے کیونکہ اس میں انکار ہے قطعی ضروری کا۔ "اللھم لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب۔ واھدنا الی طریق الصواب فی کل باب، یامن الیہ المرجع والمآب"

کتبہ: اشرف علی عفی عنہ غرۃ ذیقعدہ ۴۹ھ

(النور جمادی الاخریٰ ۵۰ھ)

ردّ التوحد

فی الطلاق ذات التعدد

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاسرار الفرقانیۃ،
رأس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تین طلاقیں دینے سے ایک نہیں بلکہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ جمہور علماء کا یہی مذہب ہے اور جو اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔

ردالتوحد فی الطلاق ذات التعدد

(بصورۃ السوال والجواب)

السوال: جامع کمالات صوری ومعنوی حکیم الامت جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم۔

بعد تحیہ مسنونہ عرض ایں کہ ایں استفتاء معہ جواب ارسال خدمت اقدس ہے۔ حضورِ والا بہ نفس نفیس مہربانی فرما کر ملاحظہ کریں اگر مجیب کا جواب صحیح ہے تو دستخط فرما دیا جاوے ورنہ اختصار کے ساتھ تردید کر دی جاوے جہاں تک ممکن ہو جواب با صواب سے جلد مطلع فرماویں نوازش ہوگی۔ جواب کا سخت انتظار رہے گا۔ والسلام

(استفتاء) جس کا ذکر خط بالا میں ہے۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ زید اپنی بی بی ناہیدہ سے چندروز قبل سے ناخوش وناراض رہا کرتا تھا کل اتفاق یہ ہوا کہ زید جس وقت حویلی میں گیا تو ناہیدہ کو واہیات خرافات بولتے پایا۔ اس نے منع کیا۔ نہ ماننے پر بات بڑھ گئی اور زید نے دو جوتہ ناہیدہ کو مارا جس پر ناہیدہ نے زید کو ماں بہن کی گالی دی، زید نے بحالت غضب ناہیدہ کو کہا کہ ہم نے تم کو طلاق دیا طلاق دیا طلاق دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ طلاق بائنہ ہوگی یا نہیں؟ اور از روئے شرع شریف کوئی صورت پھر اپنے زوجیت میں لانے کی ہے یا نہیں۔

(جواب ہمراہ خط) صورت مسئولہ میں اگر زید کا غصہ اس درجہ تھا کہ زید کے ہوش وحواس درست نہ تھے۔ یا غصہ کی وجہ سے کسی امر کا صحیح ارادہ نہ کر سکتا ہو بلکہ

بیخودی میں ایسے کام اس سے سرزد ہوئے ہوں جن پر غصہ دور ہونے کے بعد سخت نادم ہونا پڑے تو ان دونوں صورتوں میں طلاق ہی نہ واقع ہوگی۔ ابوداؤد ج ۲ صفحہ ۱۲۴ قالت سمعت عائشة رضی الله عنها تقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا طلاق وعتاق فی اغلاق قال ابو داؤد الغلاق اظنه فی الغضب وقال ابن القیم فی زاد المعاد صفحه ۲۳ والغضب علی ثلثة اقسام احدها ما یزیل العقل ولا یشعر صاحبه بما قال وهذا لا یقع طلاقه بلا نزاع، الثانی ما یکون فی مبادیهه بحیث لا یمنع فی التصور ما یقول وقصده وهذا یقع طلاقه الثالث ان یستحکم ویشد ولا یزیل عقله بالکلیة ولکن یحول بینه وبین نیته بحیث یندم علی ما فرط منه اذا زال فهذا محل نظر و عدم الوقوع فی هذه الحالة قوی موجه.

ورنہ اگر ان دوصورتوں کے علاوہ تیسری صورت ہوتو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی زید عدت کے اندر رجعت کرسکتا ہے۔ مسلم شریف ج ۱۔ ان ابا الصهباء قال لابن عباس اتعلم انما کانت الثلث تجعل واحدة علی عهد النبی صلى الله عليه وآله وسلم و ابی بکر و ثلاثا فی امارة عمر فقال ابن عباس نعم عون المعبود، شرح ابو داؤد ج ۲۔ عن ابن عباس قال طلق رکانة بن عبد یزید امرأته ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیها حزنا شدیدا قال فساله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم کیف طلقتها قال طلقتها ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال نعم قال فانما تملک واحدة فاربعها ان شئت قال فراجعها قال ابن القیم فی اعلام الموقعین وقد صحح الامام هذا الاسناد وحسنه قال الحافظ فی فتح الباری الحدیث اخرجه احمد وابو یعلی و صححه عن طریق محمد بن

اسحق وهذا الحديث نص فى المسئلة. لايقبل التاويل الذى فى غيره من الروايات. ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ کہا رکانہ نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں۔ کہا راوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُن سے پوچھا کہ تو نے کس طرح طلاق دی ہے رکانہ نے کہا کہ میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے پھر پوچھا کیا ایک ہی مجلس میں انہوں نے کہا کہ ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تو ایک ہی طلاق کا مالک ہے اگر تو چاہے تو اپنی بی بی سے رجعت کر لے کہا کہ رکانہ نے اپنی بی بی سے رجعت کر لی۔ علاوہ ازیں زید کے کلمات طلاق کو تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق وانسب ہے چونکہ طلاق ابغض المباحات ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

خط بالا اور فتویٰ بالا کا جواب حسب ذیل گیا

السلام علیکم! تین طلاق کا ایک ہونا جمہور کے مذہب کے خلاف ہے اور جن دلائل سے اس پر استدلال کیا گیا ہے جمہور نے سب کا جواب دیا ہے اور دلائل کی قوت اور ضعف کو تو علماء سمجھ سکتے ہیں مگر عوام کے لئے تو ایک سہل طریق یہ ہے کہ اگر یہ شخص طلاق دینے والا مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کا مقلد ہے تو نفسانی شہوانی یا اور کسی دنیوی مصلحت سے اپنے امام کی مخالفت کرنا جس کے قول کو دین اور راجح سمجھتا ہے دنیا کو دین پر ترجیح دینا ہے اور مذاہب اربعہ وقوع ثلث پر متفق ہیں۔

نقله النووى عن الشافعى و مالک وابى حنيفة واحمد وجماهير العلماء من السلف و الخلف. اور اگر وہ کسی مذہب کا مقلد نہیں ہے تو مشتبہ میں احتیاط پر عمل کرنا تو خود حدیث میں مامور بہ ہے کما روى مسلم امره صلى الله عليه وآله وسلم لسودة بالاحتجاب ممن حكم بثبوت نسبه من زمعه. اور اس میں فتویٰ کے اخیر مضمون کا جواب بھی ہو گیا کہ

تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق ہے حیرت ہے مشتبہ پر اقدام اقرب الی الشرع ہے یا اس سے احجام اور ابغض المباحات ہونا تو اس کو مقتضی ہے کہ طلاق دینے والا طلاق نہ دے نہ یہ کہ طلاق واقع کرنے کے بعد اُس کو واقع نہ کہا جاوے بلکہ تامل کے بعد تو معلوم ہوتا ہے کہ ابغض مباحات ہونا اُس کو مقتضی ہے کہ زجراً وقوع کا حکم دیا جاوے تا کہ آئندہ اس ابغض کا ارتکاب نہ کریں ورنہ اگر ایسی گنجائشیں دی جاویں گی تو ایقاع پر زیادہ بے باک ہو جاویں گے کہ ایقاع سے کچھ ضرر تو ہوتا ہی نہیں خوب آزادی سے واقع کرتے رہو۔ منصف کیلئے تو اتنا کافی ہے باقی دلائل کا جواب سو ابن القیم نے اس باب میں بہت دلائل جمع کئے ہیں اور یہاں مدرسہ میں اُس کا مفصل جواب لکھا گیا ہے جو شائع ہونے والا ہے اگر کسی کا دل چاہے یہاں آ کر ملاحظہ فرمالیں مگر اس مقام پر بہت مختصر کچھ عرض کئے دیتا ہوں۔

نمبرا: غصہ میں جو تفصیل لکھی گئی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں لکھی اگر ابو داؤد کی حدیث کو دلیل سمجھا جاوے تو اول تو اُس میں لفظ اغلاق ہے لفظ غضب نہیں اور اگر اُس کی تفسیر میں کئی وجوہ محتمل ہیں ایک غضب جس پر مفسر کو بھی وثوق نہیں خود ظنہ کہہ رہے ہیں تو کیا تفسیر مظنون دوسرے پر حجت ہو جاوے گی بعض نے اکراہ کے ساتھ تفسیر کی ہے جیسا مجمع البحار و قاموس میں نقل کیا ہے بلکہ یہ تفسیر بہ نسبت غضب کے اقرب ہے کیونکہ عتاق غضب میں کم واقع ہوتا ہے اور اکراہ میں دونوں واقع ہو جاتے ہیں گو وقوع فی الاکراہ بھی مختلف فیہ ہے اور بعض محدثین فقہاء سے میں نے یہ تفسیر سنی ہے کہ کلام مغلق مراد ہے یعنی تکلم کے وقت الفاظ مفہوم نہ ہوئے ہوں جیسا منہ میں کوئی چیز بھری ہو یا کسی نے منہ پر زور سے ہاتھ رکھ لیا ہو۔ قاموس میں بھی اس کی تائید ہے کلام غلق ککتف مشکل چونکہ اس صورت میں الفاظ ادا نہ ہوں گے اور طلاق کا تعلق الفاظ سے ہے محض قصد سے نہیں لہٰذا واقع نہ ہوگا جیسا ابو داؤد نے باب فی الوسوسہ بالطلاق میں

ایک حدیث اسی مضمون کی نقل کی ہے اور بعض نے اس کو نہی پر محمول کیا ہے۔ مجمع البحار میں ہے او معناه لا يغلق الطلقات دفعة واحدة حتى لا يبقى فيها شيء ولكن تطلق طلاق السنة تو اپنے احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی خاص تفسیر پر استدلال کا مبنی کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

دوسرے غضب کی تفسیر مان لینے پر ابن القیم کی تفصیل کی کیا دلیل ہے ظاہر ہے کہ حدیث تو مطلق ہے اس میں کوئی قید لگانا کسی دوسری دلیل کلی یا جزئی سے ہوگا کیونکہ خود ابن القیم کا قول تو حجت نہیں سو جیسے دوسرے دلائل سے اس حدیث کا ماوّل کرنا جائز ہے اسی طرح دوسرے دلائل سے ابن عباس اور رکانہ کی حدیث کا ماوّل کرنا جائز ہے اور اگر ان حدیثوں میں تاویل جائز نہیں تو حدیث غضب میں بھی تاویل جائز نہیں بلکہ غضب کے تینوں درجوں میں وقوع طلاق کا حکم کرنا چاہیے۔ اب صرف ابن عباس و رکانہ کی حدیث میں کلام باقی رہ گیا۔ سو دونوں استدلال کا جواب کافی نووی کے کلام میں موجود ہے جس کو ملخصاً نقل کرتا ہوں وہاں کسی عالم سے خواہ مجیب صاحب سے ترجمہ کرا لیجئے۔

واحتجوا (ای الجمهور) ایضا بحدیث رکانه . انه طلق امراته البتة فقال له النبی صلی الله علیه واله وسلم الله ما اردت الا واحدة قال الله ما اردت الاواحدة فهذا دليل على انه لو اراد الثلاث لوقعن و الافلم يكن لتحليفه معنى واما الرواية التى رواها المخالفون ان ركانة طلق ثلاثا فجعلها واحدة فرواية ضعيفة عن قوم مجهو لين وانما الصحيح منها ما قدمناه انه طلقها البتة ولفظ البتة محتمل للواحدة والثلاث ولعل صاحب هذه الرواية الضعيفة اعتقدان لفظ البتة يقتضى الثلاث فرواه بالمعنى الذى فهمه و غلط فى ذلك الى قوله واما حديث ابن عباس فاختلف العلماء فى جوابه و تاويله فالا صح ان

معناه انه كان في الامر الاول اذا قال لها انت طالق انت طالق انت طالق ولم ينوتا كيداً ولا استينا فايحكم بوقوع طلقة لقلة ارادتهم الاستيناف بذلك فحمل على الغالب الذى هو ارادة التاكيد فلما كان فى زمن عمر رضى الله عنه وكثر استعمال الناس بهذه الصيغة و غلب منهم ارادة الاستيناف بها حملت عند الاطلاق على الثلاث عملا بالغالب السابق الى الفهم منها فى ذلك العصر اه.

اور رکانہ کی حدیث کے متعلق نووی کی تحقیق مذکور کی تائید خود ابوداؤد کی تصریح سے ہوتی ہے انہوں نے اول ابن عباس کی حدیث جو سوال میں مذکور ہے۔ بسند ابن جریج عن بعض بنی ابی رفع عن عکرمۃ عن ابن عباس روایت کی ہے جس میں لفظ ثلاثا ہے پھر ۲ صفحہ کے بعد نافع بن عجیر بن عبد یزید بن رکانہ اور عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ کی سند سے نقل کی ہے جس میں لفظ البتہ ہے اور نافع اور عبداللہ کی روایت کو ابن جریج کی روایت پر اس عبارت سے ترجیح دی ہے ایک عبارت ابن جریج کی روایت کے بعد ہے وحديث نافع بن عجير و عبدالله بن على بن يزيد بن ركانه عن ابيه عن جده ان ركانة طلق امراته (وفى نسخة البتة) فردها اليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم اصح لانهم ولد الرجل واهله اعلم به الخ اور ایک عبارت نافع وعبداللہ کی روایت کے بعد ہے وهذا اصح من حديث ابن جريج ان ركانة طلق امراته ثلثا لانهم اهل بيته وهم اعلم به الخ قلت معنى قوله فرد ها اليه يعنى بالنكاح لانها مطلقة بتطليقة واحدة البتة (فتح ابو داؤد) اور ایک جواب ابن عباس کی حدیث کا خود اسی حدیث کے دوسرے طریق سے ہے وهو ما فى سنن ابى داؤد عن طاؤس ان رجلا يقال له ابو الصهباء كان كثير السوال لابن عباس رضى الله عنه قال اما

علمت ان الرجل کان اذا طلق امراته ثلثا قبل ان یدخل بها جعلوها واحدة علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم و ابی بکر و صدرا من امارة عمر قال ابن عباس بلی کان الرجل اذا طلق امراته ثلثا قبل ان یدخل بها جعلوها واحدة علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم و ابی بکر و صدرًا من امارة عمر فلما رای الناس قد تتابعوا فیها قال اجیزوهن علیهم اس میں غیر مدخول بہا کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہ تھا اور محمل اس کا یہ ہے کہ غیر مدخول بہا کو جب مفرقاً طلاق دی تو وہ اول ہی صیغہ سے نکاح سے نکل گئی اس لئے دوسرا تیسرا طلاق واقع نہ ہوگا۔ اگرچہ استیناف ہی کی نیت ہو۔ پھر لوگوں نے مدخول بہا کو اُس پر قیاس کر کے اسی طرح طلاق شروع کر دیا اور باوجود نیت استیناف کے اُس کو ایک قرار دینے لگے ہوں گے اس واسطے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اصلی حکم کو ظاہر فرما کر اُس پر لوگوں کو مجبور فرمایا۔ اور عون المعبود سے جو رکانہ کی حدیث نقل کر کے کہا گیا ہے۔ وهذا الحدیث نص فی المسئله لا یقبل التاویل الذی فی غیره من الرویات.

بعد تسلیم تصحیح یا تحسین کی (جس کی میں اس وقت تحقیق نہیں کر سکا) دعویٰ عدم قبول تاویل کا ظاہر البطلان ہے وہ تاویل جو اس لئے بھی ضروری ہے اُس سے سب روایات جمع ہو جاتی ہیں) یہ ہے کہ اُس وقت تعدد میں عادت غالبہ تاکید کی ہوتی تھی اور تاکید کے لئے مجلس واحد شرط ہے تو مجلس واحد علامت تھی ارادہ تاکید کی پس مقصود آپ کا سوال عن التاکید تھا جس کی یہ ایک تعبیر ہے، خواہ یہ روایت باللفظ ہو خواہ بالمعنی، چنانچہ دوسری روایت میں آپ کا یہ ارشاد اللہ ما اردت اجماعا الا واحدة۔ اس کی تصریح دلیل ہے اور اس سوال کا یہ بھی مقتضا ہے کہ طلاق مفرق پر محمول کیا جاوے کیونکہ صیغہ واحدہ میں تو مجلس کا تعدد ہو ہی نہیں سکتا جب صیغہ متفرق تھا تو حمل علی

التاکید سے کوئی امر آبی نہیں یہ مختصر کلام تھا ابن عباس ورکانہ کی حدیث میں۔

اب اس مذہب وقوع واحدہ علی الاطلاق پر عمل کرنے کو علماء نے ناجائز کہا ہے چنانچہ ابوداؤد کے حاشیہ پر عینی سے نقل کیا گیا ہے۔

وقالوا من خالف فیه فهو شاذ مخالف لاهل السنة وانما تعلق به اهل البدع ومن لا یلتفت الیه لشذوذه عن الجماعة اور فتح القدیر سے ابن الہمام کا قول نقل کیا گیا ہے **لم ینقل عن احدمنهم انه خالف عمر رضی الله عنه حین امضی الثلاث وهو یکفی فی الاجماع الخ** اور ایک بڑی بات یہ ہے کہ اس مذہب پر عمل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ جن کی اقتداء حدیث صحیح میں مامور بہ ہے اور جمہور صحابہ اور آئمہ مجتہدین کی تضلیل لازم آتی ہے کیونکہ اُن کے اس قول کو عدم اطلاع حدیث پر محمول کرنا ممکن نہیں خود اُن کا یہ قول اُس سے آبی ہے جو مسلم میں مروی ہے **فقال عمر رضی الله عنه ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لهم فیه اناة فلوا مضیناه علیهم فامضاه** اور جمہور کے مذہب پر کوئی محذور لازم نہیں آتا اور سب حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل رہتا ہے۔ **فاختر ای السبیلین شئت فقط. ۲۹ صفر ۱۳۵۱ هجری.**

تمت رسالہ رد التوحید

❁❁❁

المقالة المتمالكة
فی تصور الحليلة الهالكة

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ واقف الاسرار الفرقانیۃ،
رئیس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ
مَولانا مُحَمَّد اَشرَف عَلی التھانوی
نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

ایک صاحب نے حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ سے سوال کیا تھا کہ بیوی کے انتقال کے بعد اس کے تصور سے تلذذ حاصل کرنا کیسا ہے؟ حضرت رحمہ اللہ نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا جس میں اجنبی عورت سے تلذذ کا حکم، اپنی مطلقہ اور فوت شدہ بیوی سے تلذذ کا حکم بیان فرمایا ہے۔

المقالة المتمالکة فی تصور الحلیلة الہالکة

السوال: گذشتہ شب بیدار ہونے پر احتلام کی حالت نظر آئی۔ گھڑی دیکھی تو رات نصف کے قریب باقی تھی اس لئے سستی سے پھر لیٹ گیا۔ غنودگی آمیز بیداری میں زوجہ متوفاۃ کا استحضار ہوا جس میں قصد واختیار شامل تھا اُس کی شکل کے استحضار سے استلذاذ کی نوبت آتی رہی۔ غسل کیلئے جب اُٹھا تو معاً خیال آیا کہ موت کی وجہ سے نکاح فسخ ہو چکا۔ اب وہ اس دنیا کے اعتبار سے اجنبیہ ہو چکی۔

لہٰذا استحضار اجنبیہ کا استحضار اور اس سے استلذاذ اجنبیہ سے استلذاذ ہوا جو معصیت کبیرہ ہے۔ طبیعت سخت پریشان ہوئی غسل کے بعد توبہ واستغفار کیا تھوڑے عرصہ بعد پھر خیال آیا کہ اس کی شکل متحضرہ تو حالت حیات کی تھی جو زمانہ حلت کا تھا لہٰذا اس استحضار واستلذاذ میں کیا معصیت ہوئی۔ اس کے بعد سے طبیعت میں تشویش وتردد ہے۔ اسی طرح اس سے قبل کئی مرتبہ ایسی نوبت آ چکی ہے کہ کبھی کسی مناسبت سے اُس متوفاۃ کا ذکر آ گیا تو اُسکے اعضاء مرئیہ کا مطالعہ نفس میں شروع ہو گیا جس میں اختیار وقصد کی آمیزش ضرور ہوتی رہی ہے مگر کبھی تنبہ نہیں ہوا۔ اب ناگاہ تنبہ ہوا تو فکر ہوا۔ اس لئے مؤدبانہ عرض ہے کہ صحیح بات پر متنبہ فرمایا جاوے۔ نیز جو امر قابل تدارک ہے اس کا تدارک بھی ارشاد فرمایا جاوے؟

الجواب: حالت نکاح کی حیثیت سے قبل نکاح یا بعد زوال نکاح عورت کے تصور سے تلذذ کی کئی صورتیں ہیں بعض کا حکم ظاہر ہے بعض کا قابل نظر ہے۔ ایک

صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح نہیں ہوا مگر یہ فرض کر کے کہ اگر اس سے نکاح ہو جائے اس طرح سے تمتع حاصل کروں خواہ اس سے نکاح کا ارادہ ہو یا ارادہ بھی نہ ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تلذذ حرام ہے اس لئے کہ اس تلذذ کا محل کبھی حلال نہیں ہوا جس میں تمتع بالحلال کا شبہ ہو سکے اور فرض سے حلت نہیں ہوتی بعض لوگوں کو ایسا دھوکا ہو گیا جو مجھ سے بیان کیا گیا اور میرے جواب سے بفضلہٖ تعالیٰ رفع ہو گیا۔

جواب کا حاصل یہ تھا کہ بتصریح حدیث تمنی واشتہا بالقلب زنا ہے گو درجات میں کچھ تفاوت ہو مگر نفس معصیت میں اشتراک ہے اور اگر کوئی یہ فرض کر کے کہ اگر اس عورت سے نکاح ہو جائے تو اس طرح اُس سے ہمبستر ہوں تو ہمبستری کر لے تو کیا یہ فعل حلال ہوگا اسی طرح وہ بھی حلال نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح ہو چکا تھا مگر طلاق وغیرہ کے سبب اُس کا نکاح زائل ہو گیا اور وہ زندہ ہے خواہ کسی سے نکاح کر لیا یا نکاح نہ کیا ہو اور اس کے تصور سے تلذذ حاصل کیا کہ جب یہ میرے نکاح میں تھی اس سے اس طرح تمتع کیا کرتا تھا یہ تلذذ بھی حرام ہے۔

گو پہلی صورت سے اس میں یہ فرق ہے کہ یہ محل کسی وقت حلال بھی رہ چکا ہے اس لئے یہ تصور محض فرض ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہو چکا ہے لیکن اول تو کسی دلیل سے اس فرق کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ دوسرے یہاں ایک دوسری علت بھی ہے یعنی خوف فتنہ کو یہ تصور مفضی ہو سکتا ہے اس کی تحصیل میں سعی کی طرف اور پھر غلبہ نفس کے وقت تحصیل میں حلال وحرام کی قید نہیں رہتی۔ تیسری صورت یہ ہے کہ یہی دوسری صورت والی عورت کسی سے نکاح کر کے مر گئی خواہ اس کے نکاح میں مری خواہ اس کے طلاق یا وفات کے بعد مری اس کے تصور مذکور سے بھی تلذذ حرام ہے کیونکہ دوسرے سے نکاح کرنے کی وجہ سے وہ اس سے بالکل ایسے ہی بے علاقہ ہو گئی جیسے اس تصور کرنے والی کے ساتھ نکاح کرنے کے قبل تھی یعنی اس کا کسی ماضی وقت میں محل حلت

ہونا معتبر نہیں رہا اور اس لئے یہ صورت مثل صورت اوّل کے ہوگئی بس اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو صورت اول میں مذکور ہوا ان تین کا حکم تو ظاہر ہے جیسا ازلہ سے معلوم ہوا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص کے نکاح میں مرگئی اور اسی کے متعلق سوال کیا گیا ہے چونکہ اس کی حالت ذوجہتین اور بین بین ہے اس لئے اس کا حکم محل نظر ہے اگر اس پر نظر کی جاتی ہے کہ موت زوجہ سے نکاح باقی نہیں رہا اور وہ اجنبیہ ہوگئی تو اس کا تصور مثل تصور اُس عورت کے ہے جس سے نکاح ہی نہ ہوا تھا جو صورت اوّل ہے یا ہونے کے بعد منکوحہ کی حیات ہی میں زائل ہوگیا تھا جیسا صورت ثانیہ وثالثہ میں ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ تصور مذکور جائز نہ ہو۔

چنانچہ فقہاء نے بھی حکم بحرمۃ المس والغسل میں اس کا اعتبار کیا ہے۔ کما فی الدر المختار ویمنع زوجها من غسلها ومسها. اور اگر اس پر نظر کی جاتی ہے کہ کل احکام میں مثل اجنبیہ کے قرار نہیں دی گئی چنانچہ خود فقہاء نے حکم مذکور کے بعد ہی لا من النظر اليها على الاصح بڑھایا ہے اور اجنبیہ محضہ کے لئے یہ نظر بھی جائز نہیں رکھی گئی۔ نیز احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا ان کی وفات کے بعد غایت محبت کے ساتھ ذکر فرمانا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی تقبیل وفعلته انا ورسول الله صلی اللہ علیہ والہ وسلم تک کا ذکر فرمانا جو کہ اجنبیہ واجنبی کے لئے جائز نہیں رکھا گیا تو یہ صاف دلیل اس کی معلوم ہوتی ہے کہ یہ چوتھی صورت مثل صورت ثلثہ سابقہ کے نہیں اور خصوصیت کا دعویٰ محتاج دلیل مستقل ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل کا منشا تو لا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا کو احتمال کے درجہ میں کہہ بھی سکتے ہیں۔

لیکن حضور صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے فعل میں تو یہ بھی احتمال نہیں کیا کہ کسی فقیہ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو آپ کی کسی بی بی کی وفات کے بعد اُن

بی بی کی بہن سے نکاح جائز نہیں تو یہاں تو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو حکما بھی منکوحہ نہیں کہہ سکتے تو اُن کا ذکر یقیناً غیر منکوحہ کا ذکر ہے۔

پھر اس کا جائز ہونا دلیل ہے کہ چوتھی صورت میں متوفی بی بی کو کل احکام میں مثل اجنبیہ محضہ کے قرار نہ دینگے۔ اور جزئیہ فقہیہ مذکورہ متعلقہ نظر میں اختلاف جیسا علی الاصح سے معلوم ہوتا ہے عجب نہیں اسی تردد کی وجہ سے ہو اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے جو اس جواز کی دلیل بیان کی ولعل وجهه ان النظر اخف من المس فجاز لشبهة الاختلاف. اور غالباً قائلین بالجواز کی نظر عدم احتمال فتنہ عادۃً پڑگئی ہو پھر اُس کے بعد واللہ اعلم کہنا یہ سب ناشی اسی تردد سے ہو۔

یہ تو تردد کی تقریر تھی مگر میرے ذوق میں جواز کو ترجیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ تامل و تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علت تحریم تصور کی علی سبیل مانعۃ الخلو دو امر ہیں ایک تمتع غیر محل حلت سے دوسرا خوف فتنہ، چوتھی صورت میں علت اولیٰ تو یقیناً منتفی ہے اور علت ثانیہ بھی اس تفصیل سے منتفی ہے کہ متصور میں تو یقیناً اور غیر متصور میں بطور افضاء کے ظنا لیکن اگر اس پر افضاء محتمل ہو تو پھر حکم حرمت کا کیا جاویگا۔ لا ن الحكم تابع للعلة۔ باقی میرا ذوق قابل اعتماد نہیں دوسرے علماء سے تحقیق کرلیا جاوے۔

واللہ اعلم.....۸ رمضان ۱۳۵۵ ہجری

تمت رسالة المقالة المتمالكة

کشف الدجیٰ عن وجہ الربوا

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم القرآنیۃ، واقف الاسرار الفرقانیۃ،
راس المفسرین مقدام الراسخین صاحب الشریعۃ والطریقۃ، بحر المعرفۃ والحقیقۃ کاشف الاسرار الخفی منہا والجلی اعنی بہ

مولانا محمد اشرف علی التھانوی

نور اللہ مرقدہٗ وجعل الجنۃ مثواہ

حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ کے زمانہ میں ایک رسالہ دولت آصفیہ حیدر آباد دکن سے بعنوان ''استفتاء'' شائع ہوا تھا جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ سود صرف خرید وفروخت میں متحقق ہوتا ہے قرض میں نہیں۔ لہٰذا قرض میں نفع لینا جائز ہے۔ اس کی تردید میں حضرت رحمہ اللہ نے یہ رسالہ تفصیل کے ساتھ تحریر کر کے دلائل سے اس کا ردّ فرمایا ہے۔

کشف الدجٰے عن وَجه الرِّبوا

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علٰی عباده الذین اصطفٰے و بعد فقد اطلعنا علی الاستفتاء الذی ورد علینا من الصدارة العالیة والمحکمة الشرعیة للدولة الاُصفیة فی حقیقة الربوا فاردنا ان نخرج للمستفتی ما عند نا من العلم وفق طلبه و نوضح لطریق الحق و محجمة الصدق انحاجًا لمراده ومأ ربه وبالله اعتضد فیما اعتمد و هو حسبی و نعم الوکیل ولنذکر قبل الشروع فی الجواب اُصولا موضوعة لیتیسر لنا بها طریق الایجاز فی بیان الصواب.

ترجمہ: الحمدلله و کفٰی وسلام علیٰ عباده الذین اصطفٰے' امابعد!

اس زمانہ میں ایک رسالہ صدارت عالیہ اور محکمہ شرعیہ دولت آصفیہ حیدرآباد دکن سے بعنوان استفتاء شائع ہوا ہے، جس میں اس اَمر کے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ربوا (سُود) صرف بیع وشراء (خرید وفروخت) ہی میں متحقق ہوتا ہے، قرض میں متحقق نہیں ہوتا (لہٰذا قرض میں نفع لینا جائز ہے وہ ربا نہیں) چونکہ اس رسالہ سے عوام اور بعض خواص کی بھی گمراہی کا اندیشہ تھا، اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ اس کا جواب مفصل دیا جائے، اوران تلبیسات کا راز طشت از بام کیا جائے، جن سے لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کی گئی ہے، پس اللہ کے بھروسہ پر ہم حقیقت ربا (سُود) کو واضح کرنے کیلئے قلم اُٹھاتے ہیں اور جواب سے پہلے چند اُصول موضوعہ بیان کردینا چاہتے ہیں تاکہ جواب میں اختصار سہل ہوجائے۔

الاصل الاوّل

ان اجماع المجتهدین حجة لا یجوز لاحد خلافه والائمة المجتهدون اذا اختلفوا فی مسألة فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعًا منهم علی ان ما عدا ها باطل ولا یجوز لمن بعدهم احداث قول اٰخر (نور الانوار، ص ۲۲۳)

اصل اوّل: مجتہدین کا اجماع واتفاق حجت ہے کسی کو اس کی مخالفت جائز نہیں، اور ائمہ مجتہدین سے جب کسی زمانہ میں کسی مسئلہ کے اندر چند مختلف اقوال منقول ہوں تو ان کے بعد والوں کو اس مسئلہ میں اقوال مجتہدین کے علاوہ کسی جدید قول کا قائل ہونا جائز نہیں۔ (نور الانوار، ص ۲۲۳)

وذا صرح به الاصولیون قاطبة و من اراد التفصیل فلیراجع التوضیح والتلویح و احکام الاحکام و فواتح الرحموت و غیرها۔

اس قاعدہ کو تمام اہل اصول نے صراحۃً بیان فرمایا ہے جس کو تفصیل کا شوق ہو وہ توضیح تلویح احکام الاحکام اور فواتح الرحموت وغیرہ کا مطالعہ کرے۔

الاصل ثانی

العامی و من لیس له اهلیة الا جتهادوان کان محصلا لبعض العلوم المعتبرة فی الاجتهاد یلزمه اتباع قول المجتهدین ولاخذ بفتواهم عند المحققین من الاصولیین (احکام الاحکام للاٰمدی ص ۳۰۶، ج۴) اے ولا یجوز الاجتهاد فی القراٰن والحدیث والعمل باجتهاده ما لم یظهر موا فقته لقول المجتهدین.

اصل دوم: جس شخص میں اجتہاد کی اہلیت (وقابلیت) نہ ہو خواہ وہ عامی محض ہو یا کسی قدر ان علوم کو حاصل کر چکا ہو جو اجتہاد کی شرائط میں سے ہیں ان دونوں کو مجتہدین کے قول اور فتوٰی کا اتباع لازم ہے۔ محققین اہل اُصول کا یہی مذہب ہے

(احکام الاحکام للآمدی ص ۳۰٦، ج ۴) یعنی جس کو اجتہاد کی قابلیت نہ ہو اسے خود قرآن وحدیث سے مسائل مستنبط کرنا اور اپنے استنباط پر عمل کرنا جائز نہیں جب تک اس کے قول کا مجتہدین کے قول سے موافق ہونا ظاہر نہ ہو جائے۔

الاصل الثالث

الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا و ليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له بل معناه الا لتزامى كالايلام من التافيف والحاصل انه اذا وجد فى معنى النص علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة النص والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة فى الثبوت بالنظم والقطعية وهو فوق القياس لان المعنى فى القياس مدرك رأيالا لغة بخلاف الدلالة (اھ)۔

(نورالانوار ص ۱۴۸، والتوضیح مع التلویح ص ۱۳٦، مصری)

اصل سوم: دلالۃ النص اور قیاس الگ الگ دو چیزیں ہیں، کیوں کہ قیاس سے جو بات مفہوم ہوتی ہے وہ عقل اور فہم کی مدد سے مفہوم ہوتی ہے، اور دلالۃ النص سے جو مسئلہ معلوم ہوتا ہے اس پر خود کلام کی دلالت ہوتی ہے، جس کو ہر زبان داں بخوبی سمجھتا ہے، دلالۃ النص کا حاصل یہ ہے کہ کلام کے معنی میں ایک علت ایسی موجود ہے جس سے ہر زبان دان سمجھ لیتا ہے کہ اس کلام میں جو حکم مذکور ہے وہ اسی علت پر مبنی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا۔ کہ ماں باپ کو اُف بھی نہ کہو نہ ان کو دھمکاؤ، اس سے ہر شخص جس کو زبانِ عربی سے واقفیت ہے سمجھتا ہے کہ اُف کہنے سے اس لئے منع کیا گیا ہے تا کہ والدین کو اذیت نہ ہو، اور یہی سمجھے گا کہ جب اُف کہنا حرام ہے، تو ان کو گالی دینا اور مارنا پیٹنا بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا، اور اس کو قیاس نہیں کہہ سکتے، کیونکہ قیاس سے کسی بات کا سمجھنا صرف مجتہد کا کام ہے، اور دلالۃ النص کو ہر زبان دان سمجھتا ہے پس دلالۃ النص کا درجہ قیاس سے بالاتر ہے، اور اس

سے جو مسئلہ معلوم ہوگا وہ اسی طرح قطعی اور یقینی ہوگا جس طرح عبارۃ النص اور اشارۃ النص وغیرہ کا مدلول قطعی ہوتا ہے۔ (نور الانوار ص ۱۴۸، توضیح تلویح مصری ص ۱۳۶، ج ۱)

الاصل الرابع

مدار التصحیح والتضعیف للحدیث لیس علے الاسناد فقط فاذا قیل هذا حدیث صحیح فمعناه قبلناه عملا بظاهر الاسناد لانه مقطوع فی نفس الامر لجواز الخطاء والنسیان علی الثقة و اذا قیل هذا حدیث ضعیف فمعناه لم یصح اسناده علی الشرط المذکور لانه کذب فی نفس الامر لجواز صدق الکاذب واصابة من هو کثیر الخطاء (اھ) (تدریب الراوی ص ۱۸، ۱۹) المجتهد لها استدل بحدیث کان ذلک تصحیحًا له منه کذا فی التحریر لابن الهمام وغیره (اھ) (شامی ص ۵۷، ج ۴)

قال ابوالحسن بن الحصار فی تقریب المدارک علیٰ مؤطا مالک قد یعلم الفقیه صحة الحدیث اذا لم یکن فی سنده کذاب بموافقت اية من کتاب الله او بعض اُصول الشریعة فیحمله ذلک علیٰ قبوله والعمل به (اھ) (کذا فی تدریب الراوی ص ۱۶) وقال المحقق ابن الهمام فے الفتح اذا تأید الضعیف بما یدل علیٰ صحته من القرائن کان صحیحًا (اھ) (ص ۲۸۳، ج ۱) و قد یحکم للحدیث بالصحة اذا تلقاه الناس بالقبول و ان لم یکن له اسناد صحیح قال ابن عبدالبر فی الاستذکار لما حکی عن ترمذی ان البخاری صحح حدیث البحر هوالطهور ماءُ ہٗ و اهل الحدیث لا یصححون مثل اسناده لکن الحدیث عندی صحیح لان العلماء تلقوه بالقبول (اھ) (من تدریب الراوی ص ۱۵) والقبول یکون تارة بالقول وتارة بالعمل علیه قال المحقق فی الفتح و قول الترمذی العمل، علیه عند .

اصل چہارم: حدیث کے صحیح وضعیف ہونے کا مدار فقط سند ہی پر نہیں (بلکہ دیگر قرائن وحالات کو بھی اس میں دخل ہے) تو جب یہ کہا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے ظاہر اسناد کو دیکھ کر اسے قبول کرلیا ہے، اور یہ معنی نہیں کہ واقع میں یہ حدیث قطعی اور یقینی ہے کیونکہ راوی ثقہ سے بھی بھول چوک ہوسکتی ہے اور جب یہ کہا جائے کہ فلاں حدیث ضعیف ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند شرائط کے موافق صحیح نہیں یہ مطلب نہیں ہوتا کہ واقع میں یہ حدیث غلط ہے، کیونکہ جھوٹے کا بھی سچ بول دینا اور غلطی کرنے والے کا گاہے درستی پر آجانا ممکن ہے (تدریب الراوی ص ۱۸، ۱۹) مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ (شامی ص ۵۷، ج ۴، بحوالۂ تحریر ابن ہمام وغیرہ)

ابوالحسن بن حضار مالکی نے اپنی کتاب ''تقریب المدارک'' میں فرمایا ہے کہ فقیہ کو بعض دفعہ حدیث کا صحیح ہونا قرآن کی کسی آیت کے موافق ہونے یا بعض اُصول شریعت کے مطابق ہونے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ اس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے لئے مجبور ہوجاتا ہے بشرطیکہ حدیث کی سند میں کوئی کذاب (ووضاع) نہ ہو (کیونکہ اس صورت میں تو اس کو حدیث کہنا ہی صحیح نہیں (تدریب الراوی، ص ۱۶) محقق ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ حدیث ضعیف کی تائید جب ایسے قرائن سے ہورہی ہو جو اس کے صحیح ہونے پر دلالت کرتے ہوں تو وہ صحیح ہوجائے گی (ص ۲۸۳، ج ۱) تلقی بالقبول کی وجہ سے بھی حدیث کی صحت کا حکم کیا جاتا ہے، (اور تلقی بالقبول کے معنی ہیں کہ علماء عام طور پر حدیث کو قبول کرلیں)۔

چنانچہ حافظ ابن عبدالبر ترمذی کا یہ قول کہ بخاری نے حدیث البحر **هو الطهور ماء ہ** (**ترجمہ**) سمندر کا پانی بالکل پاک ہے ۱۲) کو صحیح کہا ہے نقل کر کے فرماتے ہیں کہ گو محدثین ایسی سند کو صحیح نہیں کہتے (جیسی اس حدیث کی ہے) مگر میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے کیوں کہ علماء نے اس کو ہاتھوں ہاتھ قبول کے ساتھ لیا ہے۔

(اھ) (تدریب ص ۱۵) اور علماء کا کسی حدیث کو قبول کرنا کبھی قول سے ہوتا ہے، کبھی عمل سے، چنانچہ محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں فرمایا ہے کہ ترمذی کا حدیث بیان کر کے یہ کہنا کہ اہل علم کا عمل اسی پر ہے حدیث کے اصل کے قوی ہونے پر دلالت کرتا ہے گو اس کی یہ خاص سند ضعیف ہو۔ (ص ۱۸۸)

حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے تعقبات میں فرمایا ہے کہ حدیث من جامع بین الصلوٰتین من غیر عذر فقد اتی بابا من الکبائر۔ (**ترجمہ**) جس نے دو نمازوں کو بدون عذر کے ایک وقت میں جمع کیا اس نے بڑے گناہ کا ارتکاب کیا۔ ۱۲) کو ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے کہ اس کے راوی حسین کو احمد وغیرہ نے ضعیف بتلایا ہے مگر اہل علم کا عمل اسی پر ہے پس ترمذی نے اس بات پر اشارہ کر دیا ہے کہ اہل علم کے قول سے حدیث کو قوت ہوگئی ہے اور بہت سے علماء نے اس اَمر کی تصریح کی ہے کہ حدیث کے صحیح ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اہل علم کا فتویٰ اس کے موافق ہو، اگرچہ اس کی سند قابل اعتماد نہ ہو۔ (ص ۱۲)

الاصل الخامس

الحدیث المرفوع الضعیف اذا تأید باقوال الصحابة او قول اکثر العلماء فهو مقبول محتج به کالمرسل عند من لا یحتج به اذا تأید بشیء من ذلک کان حجة اتفاقا و من اراد التفصیل فلیراجع تدریب الراوی ورسالتنا المسماة بانهاء السکن و قد مرّ فی الاصل الرابع ما یؤید ہ و یشیدہ.

اصل پنجم: حدیث مرفوع ضعیف کی تائید اگر صحابہ کے اقوال یا اکثر علماء کے اقوال سے ہو رہی ہو تو حدیث مقبول ہوگی، اور اس سے استدلال صحیح ہوگا، جیسے مرسل بعض کے نزدیک حجت نہیں مگر جب وہ اقوال صحابہ یا اقوال اکثر علماء سے مؤید ہو تو اتفاقاً حجت ہے، جس کو تفصیل مطلوب ہو وہ تدریب الراوی اور ہمارا رسالہ ''انہاء السکن'' مطالعہ کرے اور اصل چہارم میں بھی اس کے کچھ مؤیدات مذکور ہو چکے ہیں۔

الاصل السادس

ان الاجل لا قیمة له مستقلا عند الشارع صرح به الفقهاء قاطبةً واعترف به المستفتی فی هذا الاستفتاء ایضا (ص۸، سطر اخیر)

اصل ششم: زمانہ اور مدت کے لئے بالاستقلال شریعت میں کچھ قیمت نہیں، تمام فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے، اور خود مستفتی نے بھی صفحہ ۸ میں اس کا اعتراف کیا ہے۔

الاصل السابع

علة حرمة الربوا کونه ظلما و غبنا قوله تعالٰی فان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون الأیه فما کان من معاملات المال بحیث یکون الظلم فیه اکثر کان اولٰی بکونه ربا من غیره لضرورة وجود المعلول مع وجود العلة قال ابن رشد فی بدایة المجتهد و ذلک انه یظهر من الشرع ان المقصود بتحریم الربا انما هو لمکان الغبن الکثیر الذی فیه و ان العدل فی المعاملات انما هو مقاربة التساوی (اھ) (ص۷۹، ج۲)

اصل ہفتم: ربوا (سُود) کے حرام ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ ظلم کی فرد ہے، حق تعالٰی فرماتے ہیں فان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون پس جن معاملات مالیہ میں ظلم زیادہ ہوگا وہ ربا کے تحت میں بہ نسبت دوسرے معاملات کے بدرجہ اولٰی داخل ہوں گے۔ کیونکہ وجود علت کے ساتھ وجود معلول ضروری ہے، قاضی ابن رشد بدایۃ المجتہد میں لکھتے ہیں کہ شریعت (میں نظر کرنے) سے یہ بات ظاہر ہے کہ ربوا (سُود) کے حرام کرنے کا منشاء یہ ہے کہ ربوا میں بہت ظلم ہے اور معاملات میں عدل یہ ہے کہ فریقین قریب قریب مساوی رہیں۔

الاصل الثامن

اقوال التابعین فی تفسیر الأیات حجة قال ابن القیم فی الاعلام و من تامل کتب الائمة ومن بعدهم وجدها مشحونة بالاحتجاج

بتفسیر التابعی (اھ) (ص ۲۳۲، ج۲)

وبعد ذلک فلنشرع فی الجواب و بیان الحق والصواب فیما سئلنا عنہ فنقول الفضل المشروط فی القرض ربا محرم لا یجوز للمسلم اخذہ من اخیہ المسلم ابدالاجماع العلماء المجتہدین علی حرمتہ فلم یقل احد منہم لجواز الفضل المشروط فی القرض و من ادعیٰ غیر ذلک نسئلہ ھل ھو مجتہد او غیر مجتہد فان ادعی الاجتہاد و تیسر الامۃ لہ ودونہ خرط القتاد فلیجعل نفسہ عرضۃ للامتحان لکے یکرم او یہان و ایضا فلا یجوز لہ و ان کان مجتہداً احداث قول قد اجمع السابقون من المجتہدین علیٰ بطلانہ فقد قال فی رحمۃ الامۃ واذا اقترض رجل من رجل قرضا فھل یجوز ان ینفتع بشیء من مال المقترض اولا یجوز ذلک ما لم تجرعادۃ بہ قبل القرض قال ابو حنیفۃ وما لک واحمد لا یجوز و ان لم یشرطہ وقال الشافعی ان کان من غیر شرط جازو الخبر محمول علی ما شرط (اھ) (ص ۷۳) و ھذا ھو مختار الکرخی منا وقال شمس الائمۃ الحلوائی بمثل ما قال الثلثۃ کما سیأتی فقد اجمعوا علیٰ حرمۃ الفضل المشروط فی القرض واتفقوا ایضاً علی الاحتجاج بحدیث النھی عن کل قرض جرنفعا و انما اختلفوا فی تاویلہ واستدلال المجتہد بحدیث تصحیح لہ کما تقدم فی الاصل الرابع فبطل ما زعمہ المستفتی انہ غیر ثابت ولا اصل لہ (ص۱۳) وانہ متروک العمل باتفاق الامۃ (ص۱۵) و ان اعترف بقصورہ عن درجۃ الاجتہاد قلنا لہ فلا یجوز لک الاستنباط من القراٰن والحدیث بل یلزمک اتباع اقوال المجتہدین المقتدی بھم فی الدین فارِنا نصًا منہم علیٰ جواز ما ادعیت

جوازه و ان لم تفعل و لن تفعل ابدا فاتق الله ولا تلق بيديک الى التهلكة بالقول فى دين الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير. ولم تات المستفتى بدليل على جواز الفضل المشروط فى القرض من اقوال المجتهدين بل حاصل كلام كله ان لا دليل على حرمته من القران والحديث وحيثما اطلع فى كلام الفقهاء على حرمته و انه ربا يرده بقوله ان لا دليل عليه و نحوه و لم يدرالمسكين ان قول المجتهد بمجرده دليل فى حق العامى و ان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة و هو حجة ملزمة لا يجوز للعامى خلافه كما تقرر فى الاصل الثانى.

اصل ہشتم: آیات کی تفسیر میں اقوال تابعین حجت ہیں، علامہ ابن القیم اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں کہ جو شخص ائمہ کی اور ان کے بعد والے علماء کی کتابوں میں تامل کرے گا وہ ان کو تابعی کی تفسیر کے ساتھ استدلال سے بھرا ہوا پائے گا۔اھ (ص۲۳۶،ج۲)

اب ہم اُصول موضوعہ کے بعد استفتاء مذکور کا جواب لکھنا شروع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرض میں یہ شرط لگانا کہ اصل سے زیادہ وصول کیا جائے گا حرام ہے، اور زیادہ رقم ربا (سود) ہے، جس کا مسلمان کو مسلمان سے لینا ہرگز جائز نہیں، کیونکہ ائمہ مجتہدین کا اس کی حرمت پر اجماع ہے، کسی نے بھی قرض میں زیادت مشروطہ کو جائز نہیں کہا اور جو اس کے خلاف کا مدعی ہو ہم اس سے سوال کریں گے کہ وہ مجتہد ہے یا غیر مجتہد اگر وہ اجتہاد کا مدعی ہو تو اپنے آپ کو امتحان کا نشانہ نہ بنائے تاکہ اس کی ذلت وعزت کا راز ظاہر ہو جائے پھر مجتہد کو بھی تو ایسی بات کا ایجاد کرنا جائز نہیں، جس کے باطل ہونے پر مجتہدین سابقین کا اجماع ہو چکا ہو، چنانچہ ''رحمت الامۃ'' میں ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے سے قرض لے تو کیا اس کو یہ جائز ہے کہ قرض لینے والے سے کچھ مالی نفع حاصل کرلے؟ یا یہ جائز نہیں مگر جب کہ قرض سے پہلے بھی (ہدیہ وغیرہ دینے کی) عادت جاری ہو تو امام ابو حنیفہ اور مالک واحمد نے فرمایا ہے کہ قرض لینے

والے سے مالی نفع حاصل کرنا جائز نہیں اگر چہ بغیر شرط ہی کے حاصل ہو، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ بغیر شرط کے نفع حاصل ہو تو جائز ہے اور وہ حدیث (جس میں قرض سے نفع حاصل کرنے کی ممانعت ہے) شرط کی صورت پر محمول ہے۔ اھ۔ (ص ۳۷) حنفیہ میں سے امام کرخی نے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور شمس الائمہ حلوائی نے ائمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ و مالک و احمد) کی موافقت کی ہے، جیسا آئندہ معلوم ہوگا، پس "رحمۃ الامت" کی عبارت سے اُمور ذیل مستفاد ہوئے۔

(۱) یہ کہ قرض سے شرط کیساتھ نفع حاصل کرنا اجماعاً سب ائمہ کے نزدیک حرام ہے۔

(۲) یہ کہ جس حدیث میں قرض سے نفع حاصل کرنے کی ممانعت ہے اس سے تمام ائمہ نے بالاتفاق احتجاج واستدلال کیا ہے، اگر کچھ اختلاف ہے تو اس کی تفسیر میں ہے، اور مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس کی صحت کی دلیل ہے (ملاحظہ ہو اصل چہارم) پس مستفتی کا اس حدیث کو بے اصل وغیرہ ثابت کرنا اور یہ دعویٰ کرنا کہ یہ حدیث باتفاق اُمت متروک العمل ہے باطل وغلط ہے اور اگر مستفتی اپنے کو مجتہد قرار نہیں دیتا بلکہ اجتہاد سے اپنی نااہلیت وقصور کا اعتراف کرتا ہے تو اس صورت میں ہم اس سے ادب کے ساتھ یہ کہیں گے کہ تم کو بلاواسطہ قرآن وحدیث سے کسی مسئلہ کا مستنبط کرنا جائز نہیں بلکہ تم کو اقوال مجتہدین کا اتباع لازم ہے، اب تم ہم کو مجتہدین کا کوئی قول دکھلاؤ جس میں انہوں نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہو جس کے جائز ہونے کا تم نے دعویٰ کیا ہے۔ اگر ایسا نہ کرسکو اور قیامت تک تم ایسا نہیں کرسکتے تو اللہ سے ڈرو، دین الٰہی میں رائے کو دخل دے کر اپنے آپ کو تباہ نہ کرو۔ غضب یہ ہے کہ مستفتی نے قرض میں شرط کے ساتھ نفع حاصل کرنے کے جواز پر اقوال مجتہدین سے کوئی دلیل قائم نہیں کی بلکہ اس کی تمام تر تقریر کا حاصل یہ ہے کہ اس کے حرام ہونے پر قرآن وحدیث سے کوئی دلیل نہیں ملتی اور فقہاء کے اقوال میں جہاں اس کے حرام ہونے اور ربا ہونے کا ثبوت اس کی نظر سے گزرتا ہے اس کو یہ کہہ کر رد کردیتا ہے کہ یہ دعویٰ بے دلیل ہے حالانکہ عامی کے حق میں گو اس نے کچھ

علوم بھی حاصل کر لئے ہوں خود مجتہد کا قول ہی دلیل ہے اور ایسی قوی حجت ہے جس کی مخالفت کا عامی کو کچھ حق نہیں۔ ملاحظہ ہو اصل نمبر ۲)

ولعل هٰذا لقدر كاف لجواب هذا الاستفتاء بطوله واف للمستفتی فی انجاز سؤله و انجاح مأموله ولكن نريد ان نتكلم علی ما ابداه من الدلائل بالتفصيل حيث يشفی به الغليل و يتميز الصحيح من العليل فنقول قدزعم المستفتی ان الامة بعد اتفاقها علی ان المعنی اللغوی للربا ليس مراد افی الأية تشعبت فرقتين فالائمة و جمهور العلماء عينوا هذه الافراد بالسنة فالربا عندهم منحصر فی البيع لا غير و ذهب البعض الی ان اللام فی الرباء للعهد والمراد به ربا الجاهلية الخ قلت اما الا ئمة فلم يرد منهم تصريح با جمال الأية اصلا و من ادعی فليرنا نصوصهم واماالمتاخرون من العلماء فقد ذهب بعضهم الٰی ما قال المستفتی و قد بقی قول اٰخر ذكره ابن العربی فی احكام القراٰن له و صححه و نصه قال علماء نا الربا فی اللغة هو الزيادة ولا بد فی الزيادة من مزيد عليه تظهر الزيادة به فلا جل ذلک اختلفوا هل هی عامة فی تحريم كل ربا او مجملة لا بيان لها الا من غيرها والصحيح انها عامة وكان الربا عندهم معروفا الی ان قال ان من زعم ان هذه الأية مجملة فلم يفهم مقاطع الشريعة فان اللّٰه تعالٰی ارسل رسوله صلی اللّٰه عليه وسلم الی قوم هو منهم بلغتهم لو انزل عليه كتابه تيسير ا منه بلسانه ولسانهم والربا فی اللغة الزيادة والمراد به فی الأية كل زيادة لم يقابلها عوض (اھ) ملخصا (ص۱۰۱، ۱۰۲، جلد۱) فان قيل لو كان الرباباقيا علی حكمه فی اصل اللغة لما خفی علی عمر لا نه كان عالمًا باسماء اللغة لكونه من اهلها قلنا لفظ الربا كالميسر

فالمیسر اشتقاقه فی اللغة من الیسر ﴿قاله الامام الفخر الرازی فی تفسیر قوله تعالٰی یسئلونک عن الخمر والمیسر ۱۲﴾ او الیسار سمی به اللعب بالازم ای القمار عرفا لما فیه من اخذ المال بیسر و سهولة من غیر کد ولا تعب اولانه سبب الیسار والغنی (اھ) فکذلک الربا کان فی اللغة عاما لکل زیادة ولکن خص فی العرف بکل زیادة لا یقابلها عوض بدلیل تفرقتهم بین البیع والربا کما یشعر به قولهم انما البیع مثل الربا ولا شک ان البیع والتجارة یقصد بهما الربح والزیادة فثبت ان مطلق الزیادة لم یکن ربا عندهم فبقاء لفظ الربا علی حکمه فی اصل اللغة لا یتصور اصلا بل المراد بقاءه عاما لکل ما کان یطلق علیه الرباعرفا ولو کان الشارع اقتصرفی تحریم الربا علی ما کان یطلق علیه فی العرف لما خفی علی عمر لکونه من اهل العرف ولکنه حرم مع ذلک و ادخل فیه صورا اخر ما کان یطلق علیه لفظ الربا فی العرف فاستشکله عمر رضی اللّٰہ عنه لخفاء العلة الجامعة بین تلک الصور ولاجل ذلک اختلف العلماء المجتهدون فی علة الربا فقال ابو حنیفة علتها اتحاد الجنس والقدر و قال الشافعی الجنس والطعم والثمنیة)

ہم کو اُمید ہے کہ اس مختصر تقریر سے مستفتی کے طویل استفتاء کا کافی جواب ہوگیا ہے اور مستفتی کا مدعٰی اسی سے پورا ہو چکا مگر ہم مفصل طریقہ سے اس کے دلائل کا بھی جواب دینا چاہتے ہیں۔ تاکہ سائل کی پوری تسلی ہو جائے۔ اور اس کو صحیح وغلط کا امتیاز ہو جائے، تو ہم کہتے ہیں کہ مستفتی نے دعویٰ کیا ہے کہ اُمت اس بات پر اتفاق کر کے کہ آیت ربا میں ربا کے لغوی معنی مراد نہیں دو فرقوں کی طرف منقسم ہوگئی ہے۔ ائمہ (اربعہ) اور جمہور علماء نے تو یہ کہا ہے کہ لفظ ربا آیت میں مجمل ہے اور اس کے افراد کی تعیین حدیث سے معلوم ہوتی ہے (اور حدیث میں جتنی صورتیں مذکور ہیں سب بیع و

شراء کے موافق ہیں) تو ان کے نزدیک ربا بیع میں منحصر ہے اس کے سوا کسی صورت میں ربا نہیں ہوسکتی اور بعض نے یہ کہا کہ ربوا میں لام عہد کا ہے جس سے مراد زمانۂ جاہلیت کی رباء ہے الخ میں کہتا ہوں کہ ائمہ سے تو اس باب میں کچھ بھی تصریح منقول نہیں، جس کو دعویٰ ہو وہ ان کی نصوص پیش کرے ہاں علماء متاخرین سے یہ بحث منقول ہے جن میں سے بعض نے تو وہی کہا ہے جو مستفتی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول اور بھی باقی رہ گیا جس کو علامہ ابن العربی نے احکام القرآن میں ذکر کیا ہے اور اسی کو صحیح کہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لغت میں تو ربا کے معنی زیادت کے ہیں اور زیادت اسی وقت متحقق ہوسکتی ہے جبکہ کوئی دوسری چیز بھی مقابلہ میں موجود ہو جس کی نسبت سے کسی شے کا زیادہ ہونا معلوم ہو اسی لئے علماء نے اس اَمر میں اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ آیت ہر ربا کے حرام بتلانے میں عام ہے، یا ایسی مجمل ہے کہ اس کے معنی دوسرے کلام ہی سے سمجھ میں آسکتے ہیں خود اس کے کچھ معنی مفہوم نہیں ہوتے، اور صحیح یہ ہے کہ آیتِ ربا عام ہے اور ربا کے معنی اہل عرب کو معلوم تھے اور جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ آیت مجمل ہے اس نے شریعت کے مقاصد کو نہیں سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی قوم کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا جو آپ کی برادری کے لوگ تھے اور ان کی زبان آپ کی زبان تھی اور اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب بھی اسی زبان میں نازل فرمائی جو آپ کی اور قوم کی زبان تھی۔ اور ربا کے معنی لغت میں تو زیادت کے ہیں مگر آیت ربا میں اس سے مراد وہ زیادت ہے جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو۔ اھ

سوال: اگر ربا کے معنی مجمل نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر اس کے معنی کیوں مخفی رہے (جیسا بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی تفسیر نہیں فرمائی) حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ زبان داں تھے لغوی معنی ان سے مخفی نہیں رہ سکتے تھے۔

جواب: لفظ ربا لفظ میسر کے مثل ہے کہ جس طرح میسر لغت میں یُسر یا یسار سے مشتق ہے جس کے معنی آسانی اور تونگری کے ہیں پھر عرف میں قمار (جوا) کو میسر کہنے لگے کیونکہ اس میں آسانی سے مال مل جاتا ہے یا اس سے غنا اور تونگری حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح لفظ ربا لغت میں تو ہر زیادت کو عام ہے لیکن عرف میں اس زیادت کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب بیع اور ربا میں فرق کرتے اور دونوں کو الگ الگ دو چیزیں جانتے تھے، جیسا ان کے قول انما البیع مثل الربا سے معلوم ہوتا ہے، (جس کے معنی یہ ہیں کہ بیع تو مثل رباہی کے ہے اور ظاہر ہے کہ تشبیہ میں مشبہ و مشبہ بہ دو چیزیں الگ الگ ہوتی ہیں) اور سب جانتے ہیں کہ بیع و تجارت سے نفع اور زیادت ہی مقصود ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ ہر زیادت کو ربا نہ سمجھتے تھے (ورنہ بیع و ربا میں فرق نہ کرتے) پس لفظ ربا کو اصل معنی لغوی پر محمول کرنا تو کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ جو لوگ لفظ ربا کو عام کہتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ جن صورتوں پر عرف میں لفظ ربا کا اطلاق ہوتا تھا۔ یہ لفظ ان سب کو عام ہے اب اگر شارع علیہ السلام صرف انہی صورتوں کے حرام کرنے پر اکتفاء فرماتے جو عرفاً ربا سے مفہوم ہوتی تھیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس میں ہرگز کوئی اشکال واقع نہ ہوتا کیوں کہ وہ خود اہل عرف سے تھے، لیکن شارع نے ربا کے تحت میں بعض صورتیں ایسی بھی داخل کی ہیں جن پر عرف میں لفظ ربا کا اطلاق نہ ہوتا تھا۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اشکال پیش آیا کیوں کہ ان سب صورتوں کے حرام ہونے کی علّت جامعہ مخفی تھی اور اسی وجہ سے علماء مجتہدین میں علّت ربا کے سمجھنے میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ امام ابوحنیفہ نے اس کی علّت اتحاد جنس و قدر سمجھی۔

وقال مالک القوت والادخار مع الجنس فهذا هو سبب خفاء ه علی عمر رضی الله عنه لامازعمه بعضهم من الاجمال فی الأية فان قيل فما معنی قول من وقال بالاجمال فی اية الربا قلنا ليس معناه انها

مجملة من اصلها و ان العرب لم تعرف الربا الابيان الرسول صلى الله عليه وسلم كيف و قد حكى الله قولهم انما البيع مثل الربا الدال على تفرقتهم بينهما وامرهم بترك ما بقى لهم من الربا الدال على اخذهم اياه و يمتنع الاخذ بدون المعرفة بل معناه انها صارت مجملة حين ادخل الشارع فيه اشياء لم يكن يطلق عليها الرباء عرفا فقد قال صلى الله عله وسلم الربا ثلثة و سبعون بابا الحديث وسيأتى ونظيره قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فانه ظاهر فى رجوب المسح على الرأس مجمل فى مقداره ولا يصح القول بانه مجمل من كل وجه ولا بيان له الامن السنة بل لو لم يرد بيان المقدار من السنة لوجب المسح على كل الرأس او على ادنى ما يصح اطلاق مسح الرأس عليه فكذا ههنا فالأية ظاهرة فى تحريم الربا العرفى ومجملة فى تحريم غيره من انواع الربا الشرعية هكذا ينبغى ان يفهم المقام فالربا اثنان عرفى و شرعى كما قال الرازى و نصه اعلم ان الربا قسمان ربا النسئة و ربا الفضل اما ربا النسئة ﴿اورد المستفتى ان رباء النسية لا يكون الا فى البيع و هو التمن المؤجل اى والفضل المشروط فى القرض ليس برباء النسئة لكون القرض غير البيع (ص۲۴و ۴۰و ص۲) قلت لا شك ان لفظا لنسئة قد يطلق مقيدا بالبيع الى اجل ايضاً و اما انه لا يطلق على القرض فباطل لان النساء والنسئة هو التاخير لغة و عرفا والنسئة الاخيرة و استنساه باله ان ينسأه دينه (اى يؤخره) كذا فى القاموس و هو يعم البيع والقرض جميعا يقال النقد خير من النسئة اى العاجل ولا يجوز تخصيصه بالبيع كما لا يخفى على من له مسكة باللسان واحتج الجصاص فى احكام القران له على عدم جواز التاجيل فى القرض بقوله صلى الله عليه وسلم انما الربا فى النسئة وقال لم يفرق بين البيع والقرض فهو على

الجمیع اھ (ص۶۸،ج ا) و ھذا صریح فی عموم النسئة البیع والقرض جمیعا فبطل مازعمه ھذا المستفتی بمجرد رایه ۱۲ منه﴾ فھو الامر الذی کان مشھور امتعارفا فی الجاھلیة و ذلک انھم کانوا یدفعون المال علی ان یاخذوا کل شھر قدر امعینا و یکون رأس المال باقیا ثم اذا حل الدین طالبوا المدیون برأس المال فان تعذر علیه الاداء زادوا فی الحق والاجل فھذا ھو الربا الذی کانوا فی الجاھلیة یتعاملون به واما ربا النقد فھو ان یباع من الحنطة بمنوین منھاوما اشبه ذلک اذا عرفت ھذا فنقول المروی عن ابن عباس انه کان لا یحرم الا القسم الاوّل فکان یقول لا ربا الا فی النسئة وکان یجوز ربوا النقد ثم انه رجع عنه اھ (ص ۳۵۱. ج ۲) قلت و خلاف ابن عباس فی ربا النقد دلیل علی ان الربا الحقیقی ھو الاول دون ربا النقد والالزم کون الحقیقی مختلفا فیه مخفیا عن مثل ابن عباس و ذلک بعید و ابعد و انما یتصور الاختلاف والخفاء فی الغیر الحقیقی الملحق بالحقیقی وقال الجصاص الرازی فمن الربا ماھو بیع و منه ما لیس ببیع و ھو ربا اھل الجاھلیة و ھو القرض المشروط فیه الاجل وزیادة ما ل علی المستقرض اھ (ص ۴۶۹،ج ا)

مستفتی نے ربا النسئہ میں یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد بیع ثمن مؤجل ہے جیسے چاندی کو چاندی یا سونے کے عوض بطریق اُدھار کے بیع کرنا اور قرض میں زیادت کی شرط لگا کر زائد وصول کرنا ربا النسئہ نہیں ہے کیونکہ قرض بیع میں داخل نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار نہیں کہ بیع بثمن مؤجل پر بھی نسئہ کا اطلاق ہوتا ہے لیکن نسئہ کو بیع کے ساتھ خاص کرنا غلط ہے بلکہ قرض پر بھی نسئہ کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ محاورہ ہے النقد خیر من النسئہ اور امام جصاص رازی نے تصریح کی ہے کہ لفظ نسئہ بیع و قرض دونوں کو عام ہے، پس مستفتی کا محض اپنی رائے سے نسئہ کو بیع کے ساتھ خاص کرنا غلط ہے۔۱۲ منہ)

امام شافعی رحمہ اللہ نے جنس وطعم وثمنیۃ کو علت سمجھا اور امام مالک نے جنس وقوت و ادخار کو علت بتلایا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اشکال کا یہ منشاء تھا نہ یہ کہ لفظ ربا مجمل ہے جیسا بعضوں نے سمجھا ہے۔

سوال: پھر جن لوگوں نے آیت ربا کو مجمل کہا ہے ان کے قول کا کیا مطلب ہے؟

جواب: ان کا یہ مطلب تو ہرگز نہیں کہ یہ آیت اصل سے ایسی مجمل ہے کہ اہل عرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے پہلے ربا کو جانتے اور سمجھتے ہی نہ تھے اور یہ کیونکر ہوسکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں مشرکین کا یہ قول نقل فرمایا ہے **انما البیع مثل الربوا** جو اس بات کو بتلا رہا ہے کہ اہل عرب بیع اور ربا میں فرق کرتے اور ان کو الگ الگ جانتے تھے، نیز اللہ تعالیٰ نے ان کو باقی ماندہ ربا کے چھوڑنے کا حکم فرمایا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ ربا لیتے تھے اور بدون جانے بوجھے کسی معاملہ کا لین دین دشوار ہے (پس جو علماء ربا کو مجمل کہتے ہیں ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اہل عرب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے پہلے ربا کو جانتے ہی نہ تھے) بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ جب شارع علیہ السلام نے ربا میں ایسی صورتوں کو بھی داخل کر دیا جن پر عرف میں ربا کا اطلاق نہ ہوتا تھا اس وقت ربا مجمل ہوگئی (اس سے پہلے مجمل نہ تھی) چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ربا کی تہتر قسمیں ہیں اور یہ حدیث آئندہ آوے گی۔ (خلاصہ یہ کہ ربا کے معنی میں تو اجمال نہیں، ہاں اس کی انواع واقسام میں اجمال ہے) اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **وامسحوا برؤسکم** سر پر مسح کے واجب ہونے کو صاف صاف بیان کر رہا ہے مگر مقدار کے بارے میں مجمل ہے (کہ آیا پورے سر کا مسح فرض ہے یا چوتھائی کا) اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ آیت بالکل مجمل ہے جس کا بیان حدیث ہی سے معلوم ہوسکتا ہے، نہیں بلکہ اگر حدیث سے مقدار مسح نہ معلوم ہوتی تو تمام سر کا مسح کرنا فرض ہوتا یا اس ادنیٰ مقدار کا جس پر عرف میں مسح راس کا اطلاق صحیح ہو۔

اسی طرح یہاں سمجھو (اگر حدیث سے ربا کی انواع واقسام معلوم نہ ہوتیں تو عرفاً جن صورتوں پر ربا کا اطلاق ہوتا تھا وہ اس آیت سے یقیناً حرام ہوتیں) الغرض یہ آیت ربا عرفی کے حرام قرار دینے میں تو ظاہر ہے اور جن صورتوں کو شریعت نے اس کے ساتھ ملحق کیا ہے ان کے بارے میں مجمل ہے، خوب سمجھ لو۔

پس ربا کی دو قسمیں ہوئیں ایک ربا عرفی دوسرے ربا شرعی جیسا امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے ربا دو قسم پر ہے (۱) ربا النسیئہ (۲) دوسرے ربا الفضل۔ ربا النسیئہ تو وہ ہے جو زمانہ جاہلیت میں مشہور ومعروف تھی جس کی صورت یہ تھی کہ لوگ اپنا مال مدت معینہ کے لئے اس شرط پر قرض دیا کرتے تھے کہ ہر مہینہ کچھ مقدار معین لیا کریں گے اور اصل رقم محفوظ رہے گی پھر جب مدت ختم ہو جاتی تو مدیون سے اصل رقم کا مطالبہ کرتے اگر وہ اس وقت ادا نہ کر سکتا تو اصل رقم کو بڑھا دیتے اور اس زیادت کے عوض میں مدت بھی بڑھا دی جاتی، یہ وہ صورت ربا کی تھی جس پر زمانہ جاہلیت میں لین دین ہوتا تھا، اور رباء النقد یہ ہے کہ مثلاً ایک سیر گیہوں دو سیر گیہوں کے عوض فروخت کیا جائے جب اس کو سمجھ گئے تو اب سنو! کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ ربا کی صرف قسم اوّل کو حرام سمجھتے اور فرماتے تھے کہ ربا صرف نسیئہ میں ہے، اور ربا النقد کو اوّلاً جائز کہتے تھے پھر اس سے رجوع فرما لیا (اھ۔ ص ۳۵۱، ج ۲) میں کہتا ہوں کہ ربا النقد میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اختلاف اس امر کی دلیل ہے کہ ربا حقیقی ربا النسیئہ ہے ورنہ لازم آئے گا کہ ربا حقیقی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما جیسے (فقیہ وامام التفسیر) پر مخفی رہے اور ربا حقیقی کی حرمت متفق علیہ نہ ہو مختلف فیہ ہو اور اس میں جس قدر بعد ہے ظاہر ہے، بلکہ اختلاف وخفاء ربا غیر حقیقی ہی میں ہو سکتا ہے۔ جو حقیقی کے ساتھ ملحق ہے۔ (پس اس سے ان علماء کی تائید ہوتی ہے جنہوں نے جاہلیت کی رباء کو ربا حقیقی اور حدیث ابو سعید وعبادہ کی ربا کو ربا غیر حقیقی کہا ہے جیسا آئندہ آوے گا) اور ربا النسیئہ میں جو تاویل ﴿قلت بل حقیقة عرفية يدل عليه تفرقة المشركين بين الربا

والبیع والیه یشیر کلام ابن العربی کما تقدم ذکره ۱۲ منه﴾ مستفتی نے کی ہے ہم نے حاشیہ غربیہ میں اس کا جواب دے دیا ہے، اور امام جصاص رازی نے فرمایا ہے کہ ربا کی ایک قسم تو وہ ہے جو بیع میں ہو اور ایک قسم وہ ہے جو بیع کے علاوہ ہو اور یہ اہل جاہلیت کی ربا ہے جو قرض لینے والے پر ایک خاص مدت کے اندر کچھ زیادہ رقم لینے کی شرط کرتے تھے۔ اھ (اس سے بھی معلوم ہوا کہ ربا کی دو قسمیں ہیں)

وبه ظهر بطلان قول المستفتی فالربا عندهم منحصر فی البیع لاغیر الخ و هذه والله فریة بلا مریة و کیف یجوز القول بحصره فی البیع و سیاق الأیة یدل علی التفرقة بینهما قال تعالی حاکیا عن المشرکین ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربا (و هل یمثل الشئ ویشبه الّا بغیره) و احل الله البیع و حرم الربا فکل من سمع هذه الأیة من اهل اللسان تبادر الی فهمه التغایر بین البیع والربا وان الربا الذی نعاه الله الی اهله و ذمهم لا جله لیس عین البیع ولا منحصرا فیه ویالجرأة هذا المستفتی کیف عزی القول بحصر الربا فی البیع الی الائمة والجمهور و هذا الجصاص الرازی و هو من الحفاظ للحدیث و من طبقة القدماء من فقهاء الحنفیة و هذا الفخر الرازی و هو من افاضل المتأخرین کلا هما مصرحان بکون الربا المتعارف فی الجاهلیة (الذی نهی القراٰن عنه) غیر البیع و لم نر احدا من القدماء ولا المتأخرین رد علیهما ما قالاه غیر هذاالمستفتی الذی نشأ فی الهند فی الماةالرابع عشر و هو زمان انقراض العلم و قبض العلماء فلا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم ولا ریب ان الجصاص والفخر الرازیین اعلم الناس باقوال الجمهور من العلماء فی عصرهما فکیف یجوزان ینسب الی الجمهور القول بحصرالربوا فی البیع مع تصریح هؤلاء بخلافه وقال الحافظ فی

الفتح واصل الربا الزيادة اما في نفس الشئ كقوله تعالىٰ اهتزت و ربت واما في مقابلة كدرهم بدرهمين فقبل هو حقيقة فيهما و قيل حقيقة في الاوّل مجاز في الثاني زاد ابن سريح انه في الثاني حقيقة شرعية ☆) و يطلق الربا على كل بيع محرم اھ (ص ۲۶۴، ج ۴) ولا يخفىٰ ان الزيادة في المقابلة تعم البيع والقرض و غيرهما جميعا و هذه حققت شرعية و عرفية و قد يطلق الربا على كل بيع محرم سواء كان فيه زيادة اولا كبيع حبل الحبلة و بيع ما لم يضمن و نحوهما واطلاق الربا عليه مجاز شرعاً و لغةً و عرفاً و قال الفقيه ابو الوليد القاضي ابن رشد في بداية المجتهد له اتفق العلماء على ان الربا يوجد فے شيئين في البيع و فيما تقرر في الذمة من بيع و سلف و غير ذلک فاما الربا فيما تقرر في الذمة فهو صنفان صنف متفق عليه.

اوراس سے مستفتی کے اس دعویٰ کا کہ ربا جمہور ائمہ کے نزدیک بیع میں منحصر ہے بطلان ظاہر ہوگیا اور بخدا یہ صریح بہتان ہے اور کوئی عالم بیع میں ربا کے منحصر ہونے کا کیونکر قائل ہوسکتا ہے جبکہ آیت قرآنی کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ بیع و ربا الگ الگ دو چیزیں ہیں چنانچہ حق تعالیٰ نے مشرکین کا قول نقل فرمایا ہے ذلک بانهم قالوا انماالبيع مثل الربوا (**ترجمہ**: یہ سزا اس واسطے ہے کہ مشرکین کہتے ہیں کہ بیع تو ربا کے مشابہ ہے اور مشابہت وتشبیہ دو مغائر چیزوں ہی میں ہوا کرتی ہے ۱۲) واحل اللّٰه البيع و حرم الربوا (ترجمہ: حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام) اہل زبان میں سے جو کوئی بھی اس آیت کو سنے گا وہ اس سے بیع و ربا میں تغائر ہی سمجھے گا اور یہ بھی جان لے گا کہ جس ربا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سود لینے والوں کی مذمت فرما رہے ہیں وہ عین بیع نہیں ہے نہ بیع میں منحصر ہے ہم کو مستفتی کی جرأت پر تعجب ہے کہ اس نے جمہور ائمہ کی طرف یہ بات کیونکر منسوب کر دی کہ وہ ربا کو بیع

میں منحصر مانتے ہیں حالانکہ جصاص رازی جو حافظ حدیث ہونے کے ساتھ فقہاء حنفیہ کے اعلیٰ طبقہ سے ہیں اور امام فخر رازی جو افاضل متاخرین سے ہیں دونوں اس بات کو صاف صاف بتلا رہے ہیں کہ جاہلیت کی ربا (جس سے قرآن میں ممانعت کی گئی ہے بیع میں نہ تھی، بلکہ قرض میں تھی اور قدماء و متاخرین میں سے کسی نے بھی ان کے قول کو رَدّ نہیں کیا سوا اس مستفتی کے جو ہندوستان میں چودھویں صدی کے اندر ایسے زمانہ میں پیدا ہوا ہے جو مسلمانان در گور و مسلمانی در کتاب کا مصداق ہے **ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم** اور یقیناً امام جصاص و فخر رازی اپنے زمانہ میں علماء و جمہور کے اقوال کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے پھر جمہور کی طرف یہ قول کیونکر منسوب کیا جا سکتا ہے کہ وہ ربا کو بیع میں منحصر مانتے ہیں جب کہ ایسے ایسے علماء اس کے خلاف کی تصریح کر رہے ہیں، اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں فرمایا ہے کہ ربا کے اصلی معنی زیادت کے ہیں خواہ کوئی چیز خود اپنی ذات سے زیادہ ہو جائے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **اهتزت وربت** کہ زمین بارش سے لہلہاتی اور اُبھرتی ہے یا دوسری شے کے مقابلہ میں زیادہ ہو جیسے ایک درہم کے عوض دو درہم لئے جائیں پھر بعض کا قول یہ ہے کہ دونوں معنی حقیقی ہیں، اور بعض کا قول یہ ہے کہ پہلے معنی حقیقی ہیں اور دوسرے معنی مجازی ابن سریج کہتے ہیں کہ دوسرے معنی شریعت کی اصطلاح میں حقیقی ہیں (میں کہتا ہوں بلکہ یہ عرفاً بھی حقیقی ہیں) اور ہر ناجائز بیع پر بھی ربا کا اطلاق ہوتا ہے اھ۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کا دوسری کے مقابلہ میں زیادہ ہونا بیع اور قرض سب کو شامل ہے، یہ تو ربوا کے معنی شرعاً و عرفاً حقیقی ہیں اور کبھی ہر ناجائز بیع کو بھی ربا کہہ دیتے ہیں، اس پر ربا کا اطلاق مجازی ہے شرعاً بھی اور لغۃً و عرفاً بھی۔ اور فقیہ ابوالولید قاضی ابن رشد بدایۃ المجتہد میں فرماتے ہیں کہ علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ ربا دو صورتوں میں پائی جاتی ہے ایک بیع میں دوسری اس (دَین) میں جو ذمہ پر واجب ہو خواہ بیع کی وجہ سے واجب ہوا ہو یا قرض وغیرہ کی وجہ سے۔ پھر جو ربا واجب

فی الذمہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک کی حرمت پر تو سب کا اتفاق ہے۔

وھوربا الجاھلیة الذی نھی عنه و ذلک انھم کانو یُسلفون بالزیادة و ینظرون و کانوا یقولون انظرنی ازدک و ھذا ھو الذی عناہ علیه الصّلوٰة والسّلام بقوله فی حجة الوداع الا وان ربا الجاھلیة موضوع و اوّل ربا اضعه ربا العباس بن عبدالمطلب والثانی ضع وتعجل و ھو مختلف فیه و اما الربافی البیع فان العلماء اجمعوا علی انه صنفان نسئة و تفاضل و انما صار جمھور الفقھاء الٰی ان الربا فی ھذین النوعین لثبوت ذلک عنه صلی اللّٰه علیه وسلم اھ (ص۷۷، ج۲) وھل بعد اجماع العلماء علی کون الربا فی البیع و فیما تقررفی الذمة من سلف او غیرہ القول بحصر الربا فی البیع فقط الاجرأة علی اللّٰه و شریعته و علم من ذلک ان جریان الربا فی النوعین ای القرض والبیع ثابت عنه صلی اللّٰه علیه وسلم فبطل ما زعمه المستفتی من عدم الثبوت الربا فی القرض عنه صلی اللّٰه علیه وسلم وسیٔاتی الکلام فیه بالبسط و فیه دلیل ایضاً علی ان الربا الذی یکون فیما تقرر بالذمة من البیع لیس من ربا البیع بل ھو قسیمه و سیأتی تفصیل الکلام فیه فانتظر فالفضل المشروط فی القرض ربا منصوص محرم قطعا قد اتفق العلماء علی کونه ربا الجاھلیة فافھم ولا تکن من الغافلین . و قال فی المقدمات المھدات له الربا فی الصرف و فی جمیع البیوع و فیما تقرر فی الذمة من الدیون حرام محرم بالکتاب والسنة واجماع الامة اھ(ص۱،ج۳) وتفسیر الدیون بالاثمان الواجبة فی البیوع لا یصح فی کلامه لفصله الدیون عن البیوع ولقوله فی بدایة المجتھد و فیما تقرر فی الذمة من بیع او سلف او غیر ذلک

اھ فعلم ان المراد بالدین کل ما تقرر فی الذمة سواء کان بالبیع او بالقرض و نحوه والربا یجری فیهما جمیعا و ان کل ذلک محرم بالکتاب والسنة وبالاجماع والعجب من المستفتی کیف لم یفتح عینیه ولم ینظر الٰی هذا الکلام الواضح وجعل ینقل من اقوال ﴿اشارة الی ما ذکره فی صفحة ۱۶ من قول ابن رشد فی تفسیر قول ابن عمر اسلف سلفا فلا یشترط الفضل منه و ان کان قبضه من علف فهو ربا اھ ای انه مقیس علی الربا المحرم بالقرآن ربا الجاهلیة اھ و سیاتی الکلام فیه بالبسط ۱۲﴾ ابن رشد مالا یضرنا ولا ینفعه شیئًا وایضًا فتخصیص ﴿قال المستفتی فی صفحه ۴۰ و ص ۴۱ ان القرض غیر الدین والقرض لا یندرج فی الدین المؤجل و بنی علیه ان الآثار الواردة فی تفسیر ربا الجاهلیة لا تشتمل القرض قلت و هذا کله بناء الفاسد کما ستعلم ۱۲ منه﴾ الدین بالواجب فی الذمة بالبیوع باطل بل هو یعم القرض لغةً و عرفاً قال فی القاموس الدین ماله ﴿سیاتی جواز التاجیل فی القرض عند مالک رحمه اللّٰه و شافعی رحمه اللّٰه فقوله ماله اجل یعم الدین المؤجل و القرض المؤجل جمیعًا ۱۲ منه﴾ اجل وما لا اجل له فقرض والموت و کل ما لیس حاضر او ادنته اعطیته الی اجل او اقرضته و ادان هو اخذه رجل مدیان یقرض کثیرا و یستقرض کثیراً ضدو دانیته اقرضته واقرضنی اھ (ص۸۲۷) و اما ذکره المستفتی عن الفخرالرازی ان القرض لا یجوز فیه الاجل والدین یجوز فیه الاجل وکذا ما نقله عن الکلیات لابی البقاء (ص۴۰) فلا حجت فیه لکونهما لیسا فی معرفة اللغة کصاحب القاموس و ایضًا فبحثهما عن جواز الاجل فی القرض و علم جوازه فیه مشعربا نهما لیسا بصدد بیان اللغة علی طریقة اللغویین بل بصدد بیان الحکم الشرعی لهما عند الفقهاء.

اور وہ جاہلیت کی ربا ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے، اس کا طریقہ یہ تھا کہ لوگ زیادہ رقم وصول کرنے کی شرط کر کے دوسروں کو قرض دیتے اور (مدت تمام ہونے کے بعد مہلت دیا کرتے اور اس وقت قرض خواہ) یوں کہتے کہ تم ہم کو مہلت دے دو ہم تم کو کچھ (رقم) زیادہ دے دیں گے اور یہی وہ ربا ہے جس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں فرمایا تھا کہ جاہلیت کی ربا سب کی سب ساقط کر دی گئی اور سب سے پہلے جس ربا کو میں ساقط کرتا ہوں وہ عباس بن عبدالمطلب کی ربا ہے، اور دوسری قسم یہ ہے کہ قرض دہندہ سے مقروض یوں کہے کہ تو اتنا معاف کر دے اور مدت سے پہلے وصول کر لے اس میں اختلاف ہے، اور جو ربا بیع میں ہے اس کے بارہ میں علماء کا اتفاق ہے کہ اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک بیع بالنسیٔہ اور ایک بیع بالتفاضل اور علماء ان دونوں قسموں میں رباء کے اس لئے قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ہو چکا ہے۔اھ۔ میں کہتا ہوں کہ علماء کے اس اجماع کے بعد بھی اس اَمر کا قائل ہونا کہ ربا صرف بیع میں منحصر ہے بجز جرأت علی اللہ کے اور کیا ہے پس سمجھنا چاہئے کہ علامہ ابن رشد کے اس قول سے اُمور ذیل پر کافی روشنی پڑتی ہے۔(۱) ربا کا قرض و بیع دونوں میں متحقق ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس سے مستفتی کا یہ قول باطل ہو گیا کہ قرض میں ربا کا متحقق ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں۔(۲) جو رقم بیع کی وجہ سے واجب فی الذمہ ہو جب اس میں ربا کا تحقق ہو تو وہ ربا البیع میں داخل نہ ہوگا بلکہ اس کی قسم مقابل ربا الدین میں داخل ہوگا۔اس سے بھی مستفتی کی ایک غلطی ظاہر ہوتی ہے کہ اس نے ربا جاہلیت کو ربا البیع میں داخل کرنے کی ناکام کوشش کی ہے جیسا عنقریب بیان کیا جائے گا۔

پس قرض میں شرط کے ساتھ زیادہ رقم وصول کرنا قطعاً حرام اور صریح ربا ہے جس کے ربا جاہلی ہونے پر علماء کا اتفاق اور اجماع ہو چکا ہے، خوب سمجھ لو، نیز علامہ ابن رشد نے مقدمات مدونہ میں فرمایا ہے کہ ربا بیع صرف اور تمام بیوع میں اور ان دیون

میں جو واجب فی الذمہ ہوں حرام ہے قطعاً حرام ہے، قرآن سے بھی حدیث سے بھی اجماع اُمت سے بھی اھ (اس سے بھی معلوم ہوا کہ ربا بیع کے ساتھ خاص نہیں بلکہ غیر بیع میں بھی اس کا تحقق ہوتا ہے ۱۲) اور مستفتی کا یہ قول کہ دین سے مراد وہ ثمن ہے جو بیع میں واجب ہوتا ہے علامہ ابن رشد کے کلام کی تفسیر میں صحیح نہیں ہوسکتا کیونکہ علامہ نے دیون کو بیوع سے علیحدہ کر کے ذکر کیا ہے دوسرے بدایۃ المجتہد میں انہوں نے صراحۃً دین کی تعلیم کر دی ہے کہ خواہ بیع سے ذمہ پر واجب ہوا ہو یا قرض سے واجب ہوا ہو پس اس حقیقت سے انکار نہیں ہوسکتا دین ہر واجب فی الذمہ کو عام ہے خواہ بیع سے ہو یا قرض سے اور ربا دونوں میں جاری ہوتا ہے اور اس کی حرمت کتاب اللہ اور حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ پس مستفتی پر تعجب ہے کہ اس نے اس واضح کلام سے تو آنکھیں بند کر لیں اور خواہ مخواہ علامہ ابن رشد کے وہ اقوال نقل کر دیئے جو اس کو خاک مفید نہیں، اور ہم کو ذرّہ برابر مضر نہیں۔ اور مستفتی کا یہ دعویٰ بالکل باطل ہے کہ دین صرف اسی واجب فی الذمہ کے ساتھ خاص ہے جو بیع سے لازم ہو بلکہ حقیقت یہ ہے کہ لفظ دین لغۃً وعرفاً قرض کو بھی شامل ہے جیسا قاموس سے واضح ہے کہ دَین اس چیز کو کہتے ہیں جو حاضر نہ ہو، اور ادانۃ کے معنی یہ ہیں کہ ایک مدت کے لئے کوئی چیز دی یا قرض دیا اور مدیان وہ شخص ہے جو قرض بہت دیتا ہو یا لیتا ہو اور مداینہ باہم قرض کا لین دین کرنے کو کہتے ہیں اھ اور مستفتی نے جو علامہ فخر رازی اور ابوالبقاء وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ قرض میں مدت کی تعیین جائز نہیں اور دَین میں جائز ہے (جس سے دَین اور قرض میں مغائرت معلوم ہوتی ہے) اوّل تو یہ قول حجت نہیں کیونکہ علم لغت میں یہ لوگ صاحب قاموس کے برابر نہیں، دوسرے جواز وعدم جواز سے ان کا بحث کرنا صاف بتلا رہا ہے کہ وہ لغت نہیں بیان کر رہے بلکہ حکم شرعی فقہی بیان کر رہے ہیں۔)

واما قول صاحب المغرب القرض مال يقطعه الرجل من امواله ليعطيه عينا فاما الحق الذى يثبت له دينا فليس يقرض اھ فلا دلالة

فیه علی ان الدین لا یطلق علی القرض بل معناه ان القرض لا یطلق علی کل دین فان من الدین ماهو حق یثبت الدائن علی المدیون من غیر ان یعطیه عینا کدین المهر للزوجة ولا یصح اطلاق القرض علیه فبینهما عموم و خصوص مطلقا فکل قرض دین ولا عکس فان المدیون اذا استهلک العین التی استقرضها صار حقا واجبا فی ذمته فهو دین علیه و اما من قال ان القرض لا یجوز فیه الا جل فان اراد عدم جوازه فی مذهبه فمسلم و ان زعم جوازه لغة فهو محجوج بقول الشافعی رحمة اللّٰہ علیه وما لک رحمة الله علیه فانهما قائلان بجواز الاجل فی القرض ولزومه قال فی حاشیة الهدایة نقلا عن الکفایة واعلم ان القرض مال یقطعه من امواله فیطیعه وما ثبت علیه دینا فلیس بقرض والدین یشتمل کل ما وجب فی ذمته بعقد اواستهلاک وما صارفی ذمته دینا باستقراضه فهواعم من القرض وقال ما لک التاجیل فی القرض لازم لانه صاردینا فی ذمته بالقبض فیصح التاجیل فیه کسائر الدیون اھ (ص۶۰،ج ۳) و فی احکام القرآن للجصاص واجاز الشافعی التاجیل فی القرض (ص۹ ۶، ج ۱) ومالک رحمة الله علیه و الشافعی رحمة الله علیه اعلم الناس باللغة فی عصرهما واعرف بها ممن تأخر عنهما فیطل قول المستفتی ان شرط الاجل مناف لحقیقة القرض فالقرض لایندرج فی الدین المؤجل فلا یجوز ان یراد بالدین القرض اذا کان فیه اجل الخ (ص۴۰، ۴۱) بل الحق ما ذکره الراغب الاصفهانی و ابن الاثیر والقاضی ﴿مصنف کشاف اصطلاحات الفنون و هو کتاب یدل علی تبحر مؤلفه وعلی جودة معرفته بالفنون وسعة نظره فیها رحمه اللّٰہ﴾ محمد اعلیٰ التهانوی

الله ای الدین یشمل القرض و هوالتحقیق الا لیق و بالقبول حقیق قال الجصاص فی احکام القراٰن له قوله تعالٰی اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی ینتظم لسائر عقود المداینات التی یصح فیها الا جال ولا دلالة فیه علی جواز التاجیل فی سائر الدیون لان الاٰیة لیس فیها بیان جواز التاجیل فی سائر الدیون و انما فیها الا مربالاشهاد اذا کان دینا مؤجلا ثم یحتاج ان یعلم بدلالة اخری جواز التاجیل فی الدین و امتناعه و قداحتج بعضهم فی جواز التاجیل فی القرض بهٰذه الاٰیة اذ لم تفرق بین القرض وسائر عقود المداینات و قد علمنا ان القرض مما شمله الا سم ولیس ذلک عندنا کما ذکرلانه لا دلالة فیها علی جواز کل دین ولا علٰے جواز التاجیل فی جمیعها و انما فیها الامر بالاشهاد علی دین قد ثبت فیه التاجیل فی القرض مغفل فی استدلاله و مما یدل علی ان القرض لم یدخل فیه ان قوله تعالٰی اذا تدا ینتم بدین قد اقتضی عقد المداینة ولیس القرض بعقد مداینةٍ اذ لا یصیر دینا بالعقد دون القبض اھ.(ص۳۸۳، ج۱) و فیه و تصریح بان القرض شمله اسم الدین لغةً و انه یصیر دیناً بعد القبض و ان عدم جواز التاجیل فیه و انما هو لدلیل اخر قد افاده شرعا قاؔل المستفتی و ذهب البعض الی ان اللّام فی الربوا للعهد والمراد به ربا الجاهلیة فالمال علٰی هذه التفسیر ان القراٰن حرم رباالجاهلیة وکان لم یثبت صورة بالجاهلیة من حدیث مرفوع متصل الی الاٰن لم یلتفت الائمة والجمهور الیه وقالوا ان ربا القراٰن مجمل و الحدیث مفسر له اھ. (ص۲)

قلت کبرت کلمة تخرج من افواههم ان یقولون الاکذبا وهل یقدر المستفتی علی ان یرینا نصًا من واحد من العلماء یفید ان علت

قولهم بالاجمال فی اية الربا عدم ثبوت ربا الجاهلية عندهم ولذ الم يلتفتوا اليه و ان لم يفعل ولن يفعل ابدا فليتق النار التی اعدت لاهل الربا، و كيف يجوز لهم القول بان الربا مجمل راسًا يحتاج الیٰ بيان الرسول صلى الله عليه وسلم من اصله و قد كان الربا فاشيا فے مشركی العرب و اهل الكتاب قبل نزول الأية و بيان الرسول فحكی اللّٰه عن المشركين ذلک بانهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع و حرم الربا وقال فی اهل الكتاب فنظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدهم عن سبيل اللّٰه كثيرا و اخذ هم الربا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل الأيه فلو كان الربا لا يعرف الا ببيان الرسول فكيف اخذه اهل الكتاب و ذمو الاجله و كيف فوق المشركين بين البيع والربا وقاسوا احدهما بالأخر قبل علمهم ببيان الرسول فان بيان الرسول متأخر عن نزول ﴿ضرورة تاخر البيان عن المبين كما هو ظاهر و صرح به الطحاوی ايضا كما سيناتی ۱۲ منه﴾ الأية قطعاً فلا بد من القول بان الربا كان معلومًا عند العرب واهل الكتاب قبل نزول الأية و بيان الرسول و هو الذی نعاه اللّٰه الی اهله و ذمهم لاجله فی القران واتفقت الامة واجمعت الائمة علےٰ حرمت الربا الذی كان عليه اهل الجاهلية و بينوا صورتها كما مرذكره فی كلام ابن رشد والامام الحافظ الجصاص والفخر. الرازيين و هل بعدا لاجماع يحتاج احد الی السند المتصل و من الذين بينوا صورة ربا الجاهلية و ذهبوا الی عدم الاجمال فی الأية الامام العلامة الطحاوی حيث قال فی شرح الأثار له فی تاويل حديث ابن عباس رضی الله عنهما عن اسامة رضی اللّٰه عنه (انما الربوا فی النسئة) ان

ذلک الربوا انما عنی به ربا القرآن الذی کان اصلہ ﴿قلت لی جزم مثل الطحاوی الحافظ الناقد الحجۃ الامام المجتھد بذلک اکبر دلیل علی ثبوت تفسیر ربا الجاھلیۃ عندہ فانہ حض قول المستفتی ان تفسیر رباالجاھلیۃ لم یثبت الی الآن ۱۲ ظ﴾ فی النسئۃ وذلک ﴿المراد بالدین القرض و کل ما ثبت فی الذمۃ بدلیل نامر عن الجصاص والفخر الرازیین ان ربا الجاھلیۃ کان فی القرض و قد فرغنا من تحقیق معنی الدین فلا دلیل للمستفتی فی حملہ علی الثابت فی الذمۃ لا جل البیع و کذا حملہ النسئۃ علی البیع بالنسئۃ لغو باطل بل المراد بہ اعم من ذلک و قد ذکرنا عموم النسئۃ للقرض فتذکر ۱۲، منہ﴾ان الرجل کان یکون لہ علی صاحبہ الدین فیقول لہ اجّلنی منہ الی کذا و کذا بکذا و کذا درھما ازید کھا فی دینک فیکون مشتر یا لاجل بمال فنھا ھم اللّٰہ عزوجل عن ذلک بقولہ یایھا الذی اٰمنوا اتقوااللّٰہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین ثم جاء ت السنۃ بعد ذلک بتحریم الربا فی التفاضل فی الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ وسائر الاشیاء المکیلات والموزونات فکان ذلک ربوا حرم بالسنۃ وتراترت بہ الأثار و عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حتی قامت بہ الحجۃ والدلیل علی ان ذلک الربوا المحرم فی ھذہ الاثار ھو غیر الربوا الذی رواہ ابن عباس عن اسامۃ رضی اللّٰہ عنھم عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رجوع ابن عباس رضی اللّٰہ عنھما الی ما حدث بہ ابو سعید رضی اللّٰہ عنہ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فلو کان ما حدثہ بہ ابو سعید رضی اللّٰہ عنہ من ذلک و فی المعنی الذی کان اُسامۃ رضی اللّٰہ عنہ حدثہ بہ اذا لما کان حدیث ابی سعید رضی اللّٰہ عنہ عندہ باولی ﴿لا یقال حدیث ابی سعید متواتر بخلاف حدیث اسامۃ فکان اولیٰ منہ لانا نقول ان

تواتره انما هو بالنسبة الينا لكوننا جمعنا آثار الصحابة كلها في الباب واما بالنسبة الى ابن عباس فلا فانه رجع عن الافتاء بحديث اسامة بمجرد قول ابى سعيد ورواية كما دلت عليه الآثار فافهم منهاما ذكره الحافظ في الفتح عن ابى مجلز ان ابا سعيد لقى ابن عباس فذكره الحديث فقال ابن عباس استغفرالله واتوب اليه فكان تنهى عنه اشد النهى اھ. (ص ۳۱۹، ج۴) مؤلف.﴾ من حديث أسامة رضى الله عنه ولكنه لم يكن علم بتحريم رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الربوا حتى حدثه به ابو سعيد رضى الله عنه فعلم ان ما كان حدثه به أسامة رضى الله تعالىٰ عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في ربوا غير ذلك الربوا آھ (ص۲۳۲، ج۲)

اور صاحب مغرب نے جو کہا ہے کہ قرض وحصہ مال ہے جس کو انسان اپنے مال سے جدا کر کے کسی کو نقد دے اور جو حق کسی کے ذمہ واجب ہو جائے وہ قرض نہیں (بلکہ دین ہے) تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرض پر دَین کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر دَین کو قرض نہیں کہتے کیونکہ دین کی ایک قسم وہ بھی ہے جس میں مدیون کے ذمہ ایک حق مالی واجب ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اس کو نقد مال کچھ نہیں دیا جاتا ہے جیسے زوجہ کا دَین مہر کہ اس پر قرض کا اطلاق نہیں ہوتا، خلاصہ یہ کہ دین وقرض میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر قرض تو دین ہے مگر ہر دین قرض نہیں، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ دَین میں تعیین مدّت جائز ہے اور قرض میں جائز نہیں اگر ان کا مطلب یہ ہے کہ ان کے مذہب میں جائز نہیں تو مسلم، اور اگر یہ مطلب ہے کہ لغۃً جائز نہیں (جس کا نتیجہ یہ ہو کہ دَین مؤجل کو لغۃً قرض نہ کہہ سکیں) تو یہ غلط ہے، کیونکہ امام شافعی اور امام مالک قرض میں تعیین مدّت کو جائز کہتے ہیں (تو ان کے نزدیک دین مؤجل کو قرض کہہ سکتے ہیں) کفایہ میں ہے کہ قرض وہ مال ہے جس کو اپنے مال سے جدا کر کے کسی کو دیا جائے اور جو حق مالی کسی کے ذمہ واجب ہو جائے وہ قرض نہیں

(بلکہ دین ہے) اور دین ہر واجب فی الذمہ کو شامل ہے خواہ عقد سے واجب ہو یا دوسرے کی چیز تلف کردینے سے یا قرض لینے سے، پس دَین قرض سے عام ہے اور امام مالک کا قول ہے کہ اگر قرض میں مدت مقرر کی جائے تو وہ لازم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قبضہ کے بعد قرض کی رقم بھی دَین ہو جاتی ہے، پس تعیین مدت اس میں بھی بقیہ دیون کی طرح جائز ہے۔ اھ۔ اور احکام جصاص میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک قرض میں تعیین مدت جائز ہے۔ اھ۔ اور یقیناً امام مالک و شافعی لغت کو متاخرین سے زیادہ جانتے ہیں (اگر لغۃً دین موجل پر قرض کا اطلاق صحیح نہ ہوتا تو یہ دونوں امام قرض میں تعیین مدت کے قائل نہ ہوتے) پس مستفتی کا یہ قول باطل ہے کہ مدت کی شرط لگانا حقیقت قرض کے منافی ہے اور دین مؤجل کو قرض نہیں کہہ سکتے اور لفظ دین سے قرض کو مراد نہیں لے سکتے (اور اس دعوے پر مستفتی نے بڑی عمارت قائم کی ہے کہ جن آثار میں ربا جاہلی کی تفسیر میں دین کا لفظ آیا ہے سب کو ثمن بیع پر محمول کر کے یہ کہا ہے کہ اس میں قرض داخل نہیں یہ ساری عمارت ان اقوال علماء مذکورہ نے منہدم کردی) بلکہ حق یہ ہے کہ لفظ دَین قرض کو بھی شامل ہے جیسا امام راغب اصفہانی اور حافظ ابن اثیر اور قاضی محمد اعلیٰ تھانوی نے فرمایا ہے، اور یہی تحقیق لائق قبول ہے، امام جصاص رازی نے بھی آیت مداینہ کی تفسیر میں اس کی تصریح کی ہے کہ لفظ دَین قرض کو بھی شامل ہے اور قرض میں تعیین مدت کا جائز نہ ہونا دوسرے دلائل شرعیہ سے ثابت ہے۔ اھ۔ (قول مستفتی) اور بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ قرآن میں الربا کا لام عہد کے لئے ہے اور اس سے زمانۂ جاہلیت کی ربا مراد ہے، مگر چونکہ اب تک کسی حدیث مرفوع متصل سے ربا جاہلی کی صورت (اور اس کی حقیقت) ثابت نہیں ہوئی اس لئے ائمہ نے اور جمہور نے اس بات کی طرف التفات نہیں کیا بلکہ وہ سب اس کے قائل ہیں کہ قرآن میں لفظ ربا مجمل ہے اور حدیث اس کی تفسیر کر رہی ہے۔ اھ۔

جواب: میں کہتا ہوں یہ بہت بڑی بات ہے جو اس مستفتی کی زبان سے نکلی ہے

اور یقیناً غلط ہے، اگر مستفتی سے ہو سکے تو ہم کو علماء میں سے کسی کا صریح قول اس مضمون کا دکھلائے کہ وہ آیت ربا میں اجمال کے قائل اس لئے ہوئے ہیں کہ ان کے نزدیک ربا جاہلی کی صورت ثابت نہیں ہوئی، اور وہ اس بات کے کیونکر قائل ہو سکتے ہیں کہ قرآن میں لفظ ربا بالکل مجمل ہے جس کے معنی معلوم کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر معلوم کرنے کی ضرورت ہے، حالانکہ ربا کا لین دین اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے پہلے ہی مشرکین عرب اور اہل کتاب میں عام طور پر شائع تھا جیسا **ذلک بانھم قالوا انما البیع مثل الربوا،** اور آیت **و بصد ھم عن سبیل اللہ کثیرا واخذھم الربوا و قدنھوا عنه** سے معلوم ہوتا ہے، پس اگر ربا کی حقیقت معلوم کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پر موقوف ہے تو حضور کے بیان سے پہلے اہل کتاب نے اس کا لین دین کیسے کرلیا اور قرآن میں ان کی مذمت کس طرح وارد ہوگئی اور مشرکین نے ربا اور بیع میں فرق کیونکر کرلیا اور ایک کو دوسرے پر قیاس کس طرح کرلیا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان یقیناً نزول آیت سے مؤخر ہے (کیونکہ بیان کا مبین سے مؤخر ہونا لازم ہے اور طحاوی نے بھی اس کی تصریح کی ہے جیسا ابھی معلوم ہوگا) پس لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ربا کے معنی اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے پہلے اہل عرب اور اہل کتاب کو معلوم تھے اور وہ اس کا لین دین کرتے تھے جس کی خبر قرآن میں دی گئی اور اسی کی وجہ سے ان کی مذمت کی گئی ہے اور ائمہ و جمہور علماء نے ربا جاہلی کی صورت بیان کر کے اس کی حرمت پر اجماع و اتفاق کرلیا ہے جیسا ابن رشد و امام جصاص و فخر رازی کے اقوال سے اُوپر معلوم ہو چکا تو کیا اجماع کے بعد بھی کسی کو سند متصل کی حاجت باقی رہ سکتی ہے؟ (ہرگز نہیں) اور امام علامہ طحاوی بھی (جو حافظ حدیث و صاحب تنقید و جرح و تعدیل اور مجتہد و حجت و رئیس الحنفیہ ہیں) انہی علماء میں سے ہیں جو ربا جاہلی کی صورت کو (جزم کے ساتھ) بیان کرتے ہیں اور آیت الربا کو

مجمل نہیں مانتے (اور حافظ حدیث و ناقد حجت کا جزم خود ایک مستقل دلیل ہے، کیونکہ ایسا شخص بدون صحت وثبوت کے کسی بات کو جزماً بیان نہیں کرتا۔۱۲) چنانچہ وہ شرح الآثار میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث انما الربوا فی النسئة کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس رباء سے مراد وہ ربا ہے جو قرآن میں مذکور ہے جو دراصل قرض میں ہوتی تھی اور اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ دَین ہم بتلا چکے ہیں کہ دین قرض کو بھی عام ہے پس مستفتی کا اس کو ثمن مبیع کے ساتھ خاص کرنا غلط ہے۔ خصوصاً جبکہ امام جصاص اور فخر رازی نے صراحۃً بیان کیا ہے کہ ربا جاہلی قرض میں ہوتی تھی۔۱۲) ہوتا پھر مدیون دائن سے کہتا ہے کہ مجھے اتنی مدّت کی مہلت دے دو میں تم کو دَین سے زیادہ اتنی رقم دوں گا اس صورت میں یہ شخص مدّت کو مال کے بدلے خریدتا تھا اللہ تعالیٰ نے آیت یایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللّٰہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین۔ میں اس سے لوگوں کو منع کیا پھر اس کے بعد حدیث وارد ہوئی جس نے ربا تفاضل کو بھی حرام کر دیا جب کہ سونے کا سونے سے بدلا ہوا اور چاندی کا چاندی سے اسی طرح تمام مکیلات وموزونات میں۔ پس یہ وہ ربا ہے جو حدیث سے حرام ہوئی اور اس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ آثار وارد ہیں جن سے حجت قائم ہوگئی، اور اس کی دلیل کہ ان آثار میں جس ربا کو حرام کیا گیا ہے وہ اس ربوا کے علاوہ ہے جس کو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بواسطہ اُسامہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا، یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ابوسعید خُدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی طرف رجوع فرمایا پس اگر حدیث، ابو سعید رضی اللہ عنہما کا وہی مطلب ہوتا جو حدیث اُسامہ کا مطلب تھا تو اس صورت میں ابوسعید کی حدیث ابن عباس کے نزدیک حدیثِ اُسامہ سے اولیٰ نہ ہوتی (کہ اس سے رجوع کریں اور حدیث ابوسعید کو اختیار کریں کیونکہ جب دونوں حدیثوں کا مطلب ایک ہے اور راوی بھی دونوں ثقہ ہیں پھر رجوع کے کیا معنی ۱۲) بلکہ عبداللہ بن

عباس کو اس ربا کی حرمت کا علم تھا جس کو ابو سعید نے بیان فرمایا اس کو سن کر وہ سمجھ گئے کہ اُسامہ نے جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے وہ دوسری ربا کے متعلق ہے جو اس ربا کے علاوہ ہے (جس کو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے بیان کیا) اھ۔

قلت و اذا كان ربا الفضل الذى حدث به ابو سعيد غير ربا القران الذى حدث به اسامة لم يكن حديث ابى سعيد بيانا للأية ولا هى مجملة لكون البيان عين المبين لا غيره كما تقرر فى الاصول بل ربوا الفضل الذى جاء ت به السنة الجاهلية ملحق بربا القرآن الذى كان عليه اهل الجاهلية ولا دليل على حرمته الا بالسنة المتراترة دون القران فثبت ان الفضل المشروط فى القرض حرام محرم بآية الربا المفسرة برباالجا هلية . لا يقال أن معنى حديث اسامة انما الرباء فى النسئة ان لا تبيعوا غائبابنا جز فى المكيلات والموزونات ولا دليل فيه على حرمة الفضل المشروط فى القرض لانا نقول قصره على البيع بالنسئة لا يصح لوجوه الاوّل ما قدمنا عن الجصاص و غيره ان لفظ النسئة عام لغةً و عرفاً و شرعا للثمن المؤجل فى البيع و للقرض جميعا لكونه بمعنى الدين وعمومه للقرض ظاهر كما مرّيقال النقد خير من النسئة والثانى ان حديث أُسامة رواه البعض بلفظ النسئه ورواه بعضهم بلفظ لا ربوا الا فے الدين اخرجه الطحاوى بسند صحيح (ص۲۳۲، ج۲) ولا يطلق الدين على البيع اصلا كما لا يخفى و عمومه للقرض ظاهروالاحاديث يفسر بعضها بعضا فالمراد بالنسئه فى حديث أُسامة انما هوالدين لاغير اواعم منه و من البيع بالنسئة و معنى حديث اسامة لاربوا الا فى النسئة اى الربا الا غلظ الشديد التحريم المتوعد عليه بالعقاب الشديد كما تقول االعرب لا عالم فى

لبلد الازید مع ان فیھا علماء غیرہ.

میں کہتا ہوں کہ جب طحاوی کے نزدیک ربا الفضل جس کا حدیث ابوسعید میں ذکر ہے ربا قرآنی کی غیر ہے تو اب نہ حدیث ابوسعید آیتِ قرآن کے لئے بیان ہے اور نہ آیتِ قرآن ان کے نزدیک مجمل ہے کیوں کہ بیان تو مبین کا عین ہوتا ہے نہ کہ غیر جیسا اُصول میں ثابت ہو چکا ہے۔ بلکہ ربا الفضل جس کا حدیثوں میں ذکر ہے ربا قرآنی کے ساتھ ملحق ہے۔ اور ربا قرآنی وہی ہے جو اہل جاہلیت میں رائج تھی۔ پس ثابت ہو گیا کہ قرض میں شرط کے ساتھ زائد رقم وصول کرنا نص قرآن سے حرام ہے۔

سوال: حدیث انما الرباء فی النسئه کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ مکیلات و موزونات میں حاضر کو غائب کے بدلہ بیع نہ کرو (یعنی اُدھار نہ بیچو) اس صورت میں یہ حدیث قرض میں زائد رقم لینے کی حرمت پر دال نہ ہوگی۔

جواب: لفظ نسیہ کو ثمن مؤجل کے ساتھ خاص کرنا چند وجوہ سے غلط ہے اوّل اس لئے کہ ہم جصاص وغیرہ کے اقوال سے اس کا ثبوت دے چکے ہیں کہ لفظ نسیہ لغۃً وعرفاً وشرعاً ثمن مؤجل اور قرض دونوں کو عام ہے کیونکہ نسیہ اور دَین کے ایک معنی ہیں اور دَین کا قرض کو شامل ہونا ظاہر ہے، محاورہ میں بولا جاتا ہے۔ النقد خیر من النسئة (نقد اُدھار سے بہتر ہے) اور اس کو ثمن مؤجل کے ساتھ کوئی خاص نہیں کرتا ۱۲) دوسرے یہ کہ اس حدیث میں بعض نے تو لفظ نسیہ روایت کیا ہے اور بعض نے لا ربوا الا فی الدین کہا ہے اس کو طحاوی نے سند صحیح سے روایت کیا ہے اور مبیع کو دَین نہیں کہا جاتا اور دین کا قرض کو شامل ہونا ظاہر ہے اور ایک حدیث سے دوسری کی تفسیر ہو جاتی ہے پس حدیث انما الربا فی النسئة میں نسیہ سے مراد یا تو صرف دَین ہے یا معنی عام مراد ہیں جو قرض کو بھی اور اُدھار بیچے کو بھی شامل ہے اور اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ سخت ربا جس کی حرمت اعلیٰ درجہ کی ہے جس پر سخت عذاب کی دھمکی ہے صرف دَین میں ہے جیسے محاورہ میں کہا جاتا ہے کہ اس شہر میں زید کے سوا کوئی عالم

نہیں حالانکہ اس میں اور بھی علماء ہوتے ہیں۔

و انما القصد ففی الاکمل لا نفی الاصل قاله الحافظ فی الفتح (ص۳۱۹، ج ۴) و فیه ایضًا یحمل حدیث اسامة علی الربا الاکبر والله اعلم. قلت ولا یستقیم هذا المعنی لوحملناه علی البیع بالنسئة فی المکیل والموزون فان بیع الذهب بالذهب مثلا بمثل نسئة لیس باشد من بیعهما متفاضلا بل البیع متفاضلا اشد لتحقق معنی الربا فیه صریحًا و حقیقة بخلاف البیع بالنسئة متماثلافان تحقق معنی الربا فیه لیس الاشرعا فلا یجترئ عاقل علٰی حمل قول النبی صلی الله علیه وسلم لاربوا الا فی النسئة و انما الربوا فی النسئة علی الربا الا صغر الذی لا یتحقق فیه معنی الربا حقیقیةً فلا بد من حمله علی الربا الا کبر ولیس هو بیع المکیل بالمکیل والموزون بالموزون متفاضلا لعدم اطلاق النسئة علیه ولکون ابن عباس کان ینکره اولا ولا یحرمه فلم یبق الربا الذی کان علیه اهل الجاهلیة و هو زیادة فی الدیون و القروض وبالجملة فلا یصح قصر قوله صلی الله علیه وسلم لا ربوا الا فی النسئة علی البیع بالنسئة بل المراد به الربا فی الدین لا غیر اوا عم منه و من البیع بالنسئة کما قلنا اولا فافهم ولا تکن من الغافلین فظهرمما ذکرنا ان الربا المذکور فی القراٰن لیس بمجمل رأسا بل کان معلوم المعنٰی واضح المراد عن العرب و انما حدث الاجمال فیه عند من قابل بالاجمال فی اٰیة الربا بعد ما ادخلت السنة فیه اشیاء لم یکن العرب یعرفها بالربا ودلیل ذلک اتفاق القائلین بالاجمال و غیرهم علی بیان ربا الجاهلیة فی تفسیر الاٰیة و علی حرمته قطع منهم الجصاص والفخر الرازیان و ابن الهمام حیث فسر قوله تعالٰی یایها

الذين امنوا لا تاكلواالربا بقوله اى الزائد فى القرض والسلف علے القدر المرفوع والزائد فى بيع الاموال الربوية عند بيع بعضها بجنسه وتبعه فى ذلک الشيخ ثناء الله فى تفسير المظهرى قاله المستفتى ص۲۴، فهؤلاء مع كونهم قائلين بالاجمال فى الأية متفقون علے تفسير الربا فے الأية بالزائد فى القرض والسلف و مجمعون علے انه هو الربا الذى كان عليه اهل الجاهلية كما تقدم ذكره عن ابن رشد و غيره فلو كان الربا مجملا غير معلوم المراد عند العرب لم يذكروا ربا الجاهلية فى تفسيره بل اقتصروا على تفسيره بالسنة فقط.

مگر مقصود اکمل کی نفی ہوتی ہے کہ پورا عالم زید کے سوا کوئی نہیں یہ تفسیر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بیان فرمائی ہے نیز حافظ نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث اسامہ میں ربا کا اعلیٰ درجہ مذکور ہے۔ واللہ اعلم

میں کہتا ہوں کہ یہ معنی اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جبکہ حدیث انما الربا فی النسئة کو ربا جاہلی پر محمول کیا جائے جو قرض و دَین میں ہوا کرتی تھی ربا البیع پر محمول کر کے یہ معنی درست نہیں ہو سکتے کیونکہ ربا البیع کی دو صورتیں ہیں ایک ربا الفضل کہ سونے کو سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض کی بیشی کے ساتھ بیع کیا جائے دوسرے ربا النسیئہ کو سونے چاندی کو برابر سرابر بیع کیا جائے مگر نقد نہ ہو بلکہ اُدھار ہو اور ظاہر ہے کہ دوسری صورت میں ربا کے معنی متحقق نہیں، کیونکہ ظاہر میں وہاں کوئی زیادت نہیں پس اس کو ربا کا اعلیٰ درجہ نہیں کہہ سکتے اور پہلی صورت گو اس سے اشد ہے مگر حدیث کو اس پر بھی محمول نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اوّل تو اس پر نسیئہ کا اطلاق ہی نہیں ہوتا دوسرے عبداللہ بن عباس (جو اس حدیث کے راوی ہیں) ربا الفضل کو اوّلاً حرام ہی نہ کہتے تھے پس اعلیٰ درجہ کی ربا جس پر حدیث کو محمول کر سکتے ہیں۔ صرف وہی ربا ہے جس پر اہل جاہلیت کا عمل تھا۔ اور وہ قرض و دَین ہی میں ہوتی تھی۔ اس تقریر سے یہ

بات ظاہر ہوگئی کہ لفظ ربا جو قرآن میں ہے وہ بالکلیہ مجمل نہیں، بلکہ جو لوگ اس کو مجمل کہتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک تو اس کے معنی واضح اور مراد معلوم تھی، مگر جب حدیث نے اس کے تحت میں بعض ایسی صورتیں بھی داخل کر دیں جن کو اہل عرب ربا نہ کہتے تھے اس وقت اس میں اجمال پیدا ہو گیا۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جو علماء اس آیت میں اجمال کے قائل ہیں وہ بھی سب کے سب ربا جاہلیت کے ساتھ آیت کی تفسیر کرتے ہیں اور اس کی حرمت کو قطعی جانتے ہیں، منجملہ ان کے امام جصاص اور فخر رازی اور ابن الہمام ہیں، چنانچہ ابن الہمام نے آیت **یا ایھا الذین آمنوا لا تا کلوا الربا** کی یوں تفسیر کی ہے کہ قرض اور سلف میں اس رقم سے زیادہ نہ لو جو تم نے دی ہے، اسی طرح اموال ربویہ کو جب ہم جنس کے عوض بیع کرو تو زیادہ نہ لو، اور قاضی ثناء اللہ صاحب نے بھی تفسیر مظہری میں اسی کے موافق تفسیر کی ہے۔ پس یہ علماء اگر چہ آیت الربا میں اجمال کے قائل ہیں مگر سب کے سب بالاتفاق رباء کی تفسیر میں یوں کہہ رہے ہیں کہ قرض میں اصل رقم سے زیادہ لینا بھی اس میں داخل ہے اور تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ زمانۂ جاہلیت کی رباء یہی تھی (کہ قرض دے کر زائد وصول کرتے تھے ۱۲) جیسا ابن رشد وغیرہ کے حوالہ سے اجماع کا بیان اُوپر گذر چکا ہے پس اگر ان کے نزدیک لفظ ربا ایسا مجمل تھا کہ عرب کو بھی اس کے معنی معلوم نہ تھے تو یہ حضرات ربا جاہلی کو اس کی تفسیر میں بیان نہ کرتے، بلکہ صرف حدیث کو اس کی تفسیر میں ذکر کرتے۔

والمستفتی حیث لم یعرف بمرادھم فقال موردًا علی ابن الھمام فی تفسیر الأیة ھذا خلاف ما قال اولا من ان الربابیع و ایضا ھو صرح بنفسه فی التحریر ان الأیة مجملة والحدیث یفسرھا فکیف یصح منه ھذا القول اھ (ص۲۴) **و لم یدرالمسکین ان الفقھاء والمصنفین اذا ذکروا الربا فی باب البیوع یریدون به ربا البیع دون**

المعنی العام الشامل لربا الدین ایضا ولذا یقولون فی باب البیوع هو ای الربا من البیوع المنهیة قطعا و یعرفونه بما یشعر بکون الربا بیعًا فظن المستفتی ان الربا لا یتحقق الا بالبیع و هذا باطل قطعا فان الربا الذی هو فرد من افراد البیع یسمی بربا البیع و یقال له ربا السنة ایضا و اما ربا الدین و یقال له ربا القراٰن و ربا الجاهلیة ایضا فلیس من افراد البیع و هذا هو معنی قول الفقهاء ان الربوا خص من قوله تعالٰی و احل اللّٰه البیع بقوله وحرم الربا ای خص ربا البیوع من قوله و احل اللّٰه البیع ولا یلزم من کون قسم من اقسام الربا داخلا فی البیع ان یکون جمیع اقسامه من افراد البیع داخلا فیه کما زعمه المستفتی والمراد بکون الاٰیة مجملةً ما ذکرناه مرارا فلا نعید فتذکر.

و یرشد الی ما قلنا قول الشاہ ولی اللّٰه حکیم الامة فی الحجة البالغة و کذلک الربا و هو القرض علی ان یؤدی الیه اکثر وافضل مما اخذ سحّت باطل الٰی ان قال واعلم ان الربا علی وجهین حقیقی و محمول علیه اما الحقیقی فهو فی الدیون والثانی ربا الفضل والاصل فیه الحدیث المستفیض الذهب بالذهب الحدیث و هو مسمی برباتغلیظا و تشبیها بربا الحقیقی و به یفهم معنی قوله صلی اللّٰه علیه وسلم لا ربا الا فی النسئة.

(ذکر الاقوال کلها المستفتی فی ص۲۳، ۲۴، ۲۵، مؤلف)

اور مستفتی نے ان حضرات کی مراد تو سمجھی نہیں خواہ مخواہ ان پر اعتراض کرنے لگا، چنانچہ ابن الھمام کی اس تفسیر پر اُس نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تفسیر ان کے اس قول کے خلاف ہے جو پہلے گذر چکا کہ ربا بیع ہے۔ نیز ابن الہمام نے تحریر میں خود تصریح کی ہے کہ یہ آیت مجمل ہے اور حدیث اس کی مفسر ہے۔ پھر یہ بات کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کہ

قرض کی رقم سے زائد وصول کرنا بھی ربا میں داخل ہے، کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر نہیں
۱۲) میں کہتا ہوں کہ اس مسکین کو اتنی بھی خبر نہیں کہ فقہاء و مصنفین باب البیوع میں جب
ربا کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ربا کی ایک قسم یعنی ربا البیع مراد ہوتی ہے عام معنی مراد
نہیں ہوتے جو ربا الدین کو بھی شامل ہے اسی لئے کتاب البیوع میں وہ یوں کہہ دیتے
ہیں کہ ربا بھی ان بیوع میں سے ہے جو قطعاً ممنوع ہیں اور اس کی تعریف بھی ایسے
الفاظ سے کرتے ہیں جن میں ربا کا بیع ہونا مفہوم ہوتا ہے۔ مستفتی نے اس سے یہ سمجھ لیا
کہ ربا کا تحقق ہی بدون بیع کے نہیں ہوسکتا حالانکہ یہ سراسر غلط ہے، کیونکہ جو ربا بیع کی
فرد ہے اس کا نام ربا البیع ہے اور اس کو ربا حدیثی بھی کہتے ہیں، رہی دوسری قسم کی جو
دَین و قرض میں ہوتی ہے جس کو ربا قرآنی اور ربا جاہلی بھی کہتے ہیں وہ بیع کی فرد ہرگز
نہیں اور یہی مطلب ہے فقہاء کے اس قول کا کہ احلَّ اللّٰہ البیع سے ربا مستثنٰی ہے
بدلیل و حرّم الرّبا کے یعنی احل البیع سے ربا البیع مستثنٰی ہے (کیونکہ وہ حلال
نہیں اور ربا البیع کے مستثنٰی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ربا مطلقاً بیع ہی ہے ۱۲) اور ربا
کی ایک قسم اگر بیع میں داخل ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی تمام اقسام بیع میں
داخل ہوں (حتیٰ کہ ربا کا تحقق ہی بدون بیع کے نہ ہوسکے) جیسا مستفتی نے سمجھا ہے،
اور آیت کے مجمل ہونے (اور حدیث کے مفسر ہونے) کا مطلب ہم بار بار بیان
کر چکے ہیں اس کے اعادہ کی کچھ ضرورت نہیں اور ہماری اس تحقیق کی تائید حکیم الامۃ
شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ کے قول سے بھی ہوتی ہے، جو حجۃ اللہ البالغۃ میں مذکور ہے، وہ
فرماتے ہیں کہ ربا بھی حرام و باطل ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قرض اس شرط سے دیا
جائے کہ اصل سے زائد وصول کیا جائے گا، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ جاننا چاہئے کہ
ربا کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقی دوسرے الحاقی، ربا حقیقی تو وہ ہے جو دَین (وقرض) میں
ہو، اور الحاقی وہ ہے جو (بیع میں) کمی بیشی کی وجہ سے ہو اور اس کی اصل حدیث مشہور
الذھب الخ ہے، اور اس کو زجر و تنبیہ کے طور پر ربا حقیقی کی مشابہت کی وجہ سے رکھ دیا

گیا ہے، اور اسی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا ربا الا فی النسئہ کا مطلب سمجھ میں آ گیا ہوگا (کہ اصل ربا وہی ہے جو دَین وقرض میں ہو)

ثم كثر في الشرع استعمال الربا في هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه ايضا اھ و قال ابن الهمام في الفتح باب الصرف ان اسم الربا تضمن الزيادة من الاموال الخاصة في احد العوضين في قرض او بيع اھ و في الملتقى الربا فضل مال خال عن عوض شرط لاحد المعاقد ين في معاوضة مال بمال و ذكر العلامة شيخ زاده في شرح العاقدين البائعين او المقترضين اھ و من فهم منه كون القرض بيعا كما ذكره المستفتي عنه وعده من الاعلام فقدسها سهوا ﴿فان القرض غير البيع حتما نعم ان اراده ان القرض المشروط بالفضل في حكم البيع فصحيح لكون شرط الفصل فيه مؤديا الى كونه معاوضة ابتداءً والقرض ليس كذلك فيبطل العقداو بلغوا الشرط صونا للعقد عن الانقلاب عن حقيقة ١٢ منه﴾ ظاهرا بل معناه ما حققناه ان الربا منه ما يكون في البيع و منه ما يكون في القرض كما قاله الجصاص و ابن رشد و نقل اتفاق الكل عليه و ذكره الطحاوى ايضا و صرح به الشاه ولي الله و قبله ابن الهمام وغيره كابن القيم والفخر الرازى و اورد عليه المستفتي (في حاشية ص۶۴) ان هذا ليس بصحيح لان جمهور العلماء قالوا باجمال الأية وبكون الحديث مفسر الأية فهذا يكون ربا حقيقيا لانه ليس في القرآن ربا سوى ما ثبت كونه ربابا لسنة فلا نجترئ على ان تقول ان ما ثبت كونه ربا من القرآن والحديث هو ربا غير حقيقي والذى لم يرد فيه حديث ولا اثر خال عن العلة يكون ربا حقيقيا الخ والجواب ان قوله ليس في القرآن ربا سوى ما ثبت كونه ربا بالسنة غلط ظاهر

کما حققناه قبل وذکرنا ان الطحاوی صرح یکون ربا القرآن غیر الربا الذی ورد به السنة و هذا هوالحق والالزم کون العرب و اهل الکتاب غیر عارفین بمعنی الربا قبل علمهم بالسنة و هذا لا یقوله من له ادنی معرفته باللسان والشرع و اما قوله ان الربا الذی جعلوه ربا حقیقیا لم یرد به اثر خال عن العلت فابطل وبطل وسنتکلم علیه فیما سیأتی و ان سلّما فقیام الاجماع علی کونه ربا الجاھلیة الذی نھی اللّٰہ عنه فی القرآن اغنانا عن تحقیق سنده واورد علیه (فی حاشیة ص۲۳) ایضا بقوله والعجب ان ما یدعی انه ربا حقیقی فلا ذکر له علی لسان الشرع و اما المحمول علیه والمشبه به فھو مروی عن جماعة من صحابة و کذلک الفقھاء لا یذکرون الربا الحقیقی الا تبعًا واستطرادا۔

پھر شریعت میں ربا کا استعمال ربا الفصل میں بھی بکثرت ہونے لگا یہاں تک کہ شرعاً اس کو بھی ربا کے معنی حقیقی میں شمار کیا جانے لگا اھ (اس سے صاف معلوم ہوا کہ ربا کی تمام صورتیں بیع میں منحصر نہیں بلکہ ربا حقیقی اور اصلی وہی ہے جو بیع کے علاوہ قرض و دَین میں ہوتی ہے ۱۲) اور ابن الہمام نے فتح القدیر کے باب الصرف میں فرمایا ہے کہ ربا خاص اموال کے اندر ایک عوض کا دوسرے عوض سے زائد ہونے کو کہتے ہیں خواہ قرض میں ہو یا بیع اھ اور ملتقی میں ربا کی تعریف اس طرح ہے کہ ربا وہ زائد مال ہے جو معاوضہ مالی میں عاقدین میں سے کسی کے لئے بدون عوض کے مشروط ہو علامہ شیخ زادہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ لفظ عاقدین بائع ومشتری اور قرض دہندہ وقرض خواہ سب کو شامل ہے ھ (اس سے معلوم ہوا کہ ربا جس طرح بیع میں ہوتا ہے قرض میں بھی ہوتا ہے: ۱۲) اور ملتقی وغیرہ کی عبارت سے جو بعض لوگوں نے جن کو مستفتی نے علماء اعلام میں شمار کیا ہے یہ سمجھا ہے کہ قرض بھی بیع میں داخل ہے اس کا سہو ہونا ظاہر ہے بلکہ ان عبارات کا مطلب وہی ہے جو ہم اُوپر ثابت کر چکے ہیں کہ ربا کی ایک

قسم وہ ہے جو بیع میں ہو دوسری وہ جو قرض میں ہو جیسا امام جصاص اور ابن رشد نے بیان کیا ہے اور اس پر تمام علماء کا اتفاق نقل کیا گیا ہے امام طحاوی بھی اسی کے قائل ہیں، اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی اس کی تصریح کی ہے اور ان سے پہلے علامۃ ابن الہمام اور ابن القیم اور فخر رازی بھی اس کی تصریح کر چکے ہیں، مستفتی نے ان حضرات کی تحقیق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ربا القرض کو ربا حقیقی کہنا صحیح نہیں کیونکہ جمہور علماء آیت ربا کو مجمل اور حدیث کو اس کا مفسر مانتے ہیں، پس ربا حقیقی وہی ہے (جو حدیث میں مذکور ہے) کیونکہ قرآن میں صرف اسی ربا کا ذکر ہے جس کا ربا ہونا حدیث سے ثابت ہے، پس ہم اس قول پر جرأت نہیں کر سکتے کہ جس صورت کا ربا ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے اس کو تو ربا غیر حقیقی کہیں اور جس صورت کے متعلق کوئی حدیث یا اثر خالی عن العلت وارد نہیں اس کو ربا حقیقی کہیں اھ۔ (جواب) میں کہتا ہوں کہ مستفتی کا یہ قول سراسر غلط ہے کہ قرآن میں صرف اسی ربا کا ذکر ہے جس کا ربا ہونا حدیث سے ثابت ہے کیونکہ ہم طحاوی کا قول اُوپر ذکر کر چکے ہیں کہ ان کے نزدیک ربا قرآنی اس ربا کے علاوہ ہے، جو حدیث میں مذکور ہے، اور یہی حق ہے ورنہ لازم آئے گا کہ اہل عرب اور اہل کتاب حدیث کے جاننے سے پہلے ربا کے معنی سے واقف ہی نہ تھے اور جس کو زبان عربی اور شریعت سے کچھ بھی واقفیت ہے وہ ایسی بات کہنے کی جرأت نہیں کرسکتا، رہا یہ کہ جس ربا کو ربا حقیقی کہا جاتا ہے اس کے متعلق کوئی حدیث خالی عن العلت وارد نہیں ہوئی الخ یہ بھی بالکل باطل ہے اور ہم عنقریب اس پر بحث کریں گے، اور اگر تھوڑی دیر کو مستفتی کی بات مان لی جاوے تو جب علماء نے اس بات پر اجماع کرلیا ہے کہ ربا جاہلی وہی ہے جس سے قرآن میں منع کیا گیا ہے اور وہ قرض میں ہوتی تھی تو اس کے بعد ہم کو ان آثار کی سند سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں، مستفتی نے تحقیق مذکور پر یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ یہ کیسی عجیب بات ہے کہ جس ربا کو ربا حقیقی کہا جاتا ہے اس کا تو شریعت کی زبان پر کچھ بھی ذکر نہیں اور جس کو ربا الحاقی اور مشابہ حقیقی

کہا جاتا ہے صحابہ کی جماعت سے وہی منقول ہے نیز فقہا بھی۔

ویاتون جمیع الفروع والتفاصیل فی باب الربا الغیر الحقیقی آہ والجواب عنه اولاان الشرع لم یذکر من احکام البول والعذرة الا حکم النجاسة ولم یتعرض لحرمة اکلهما و شربهما و کذلک الفقهاء لم یتعرضو الها و انما ذکروا جمیع الفروع والتفاصیل فی باب النجاسة فقط فهل یجتریٔ احد من الجهلاء فضلا عن العقلاء علی القول بحل تناولهما اکلا و شربا کلا لن یجتریٔ احدٌ علی القول بمثل ذلک ابدا فکذاالربا فی القرض ان سلمنا قلة تعرض الشارع والفقهاء له فلیس ذلک لکونه جائزا او اقل من ربا البیع حرمة بل سیه عدم الحاجة الی التعرض به لکون الربا فی القرض والدین معلومات کونه ربا عرفا بل هوالذی کانت العامة تعرفه بالربا وربا البیع کان خافیا علی الناس لم یکونوا یعدونه ربا فلذالعرض له الشارع والفقهاء اکثر من الاوّل فافهم ولا تکن من المکابرین فان حرمة الربا لیست مختصة بالشریعة الاسلامیة بل هی محرمة فی الادیان والملل کلها فانشدک الله ان تسئل اهل الادیان والملل والجُهلا من المسلمین عن الربا ما هو عندهم فلا ﴿(تنبیه) قال المستفتی فی آخر الاستفتاء لوجوب اعتبارالعرف والعادة وحال الزمان فی الاحکام فنقول ان عرف اهل الاسلام یقتضی تخصیص آیة الربا بربا القرض لاغیرفانهم لا یعرفون غیر ذلک بالربا وکذا حال الزمان تقتضی تحریم ربا القرض اشد تحریم لفشوا لا فلاس و کثرة الاعسارنی المسلمین واضطرارهم الی الاستقراض من ارباب الاموال و قلیل ماهم و بتجویزالاسترباح علی القرض لا یزوال الافلاس المفالیس بل یقضی ذلک الٰی استباحة بیضتهم و خروج الدیار والعقار...... کما هو مشاهد ففیه ترک مصالح

العامة المراعاة الخاصة وليس ذلک من العدل في شيء و انما العدل ترجيح مصالح للاکثرين على الاقلين فافهم ١٢﴾ تجد احدا ينکرکون للقرض المشروط بالزيادة ربا نعم ربا البيع لا يعده کثير منهم ربا و اذا کان کذلک فالشارع الحکيم وکذا نوابه الفقهاء لا يتعرضون الا لتفصيل ما کان ظاهرا باديا وثانيًا انا لا نسلم قلة تعرض الشارع و نوابه الفقها الربا القرض الذي هو ربا حقيقي فقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا ربا الا في النسئة و هو حديث صحيح اخرجه البخاري و مسلم و غيرهما عن ابن عباس عن اسامة و قد ذکرنا انه محمول على الربا الاکبر وقال صلى الله عليه وسلم کل قرض جر منفعةً فهو ربا و هو حديث حسن لغيره صرح به العزيزي في شرح الجامي الصغير للسيوطي (ص ٨٤ ج٣)

ربا حقیقی کا ذکر محض تبعاً کر دیتے ہیں، اور تمام تر تفصیل اور تفریع ربا غیر حقیقی ہی میں بیان کرتے ہیں، اس کا جواب) اوّلاً یہ ہے کہ شریعت نے پاخانہ اور پیشاب کے متعلق صرف نجاست کا حکم بیان کیا ہے، کھانے پینے کی حرمت سے تعرض نہیں کیا اسی طرح فقہاء نے بھی تمام تر تفریع وتفصیل نجاست ہی کے بیان میں کی ہے کھانے پینے کی حرمت سے تعرض نہیں کیا، اب عقلاء کو تو رہنے دو میں پوچھتا ہوں کیا کوئی جاہل بھی اس کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ پیشاب پاخانہ کا کھانا پینا (اس لئے) جائز ہے (کہ شریعت نے اس سے تعرض نہیں کیا) یقیناً اس کی کوئی بھی جرأت نہیں کر سکتا۔ پس اگر ہم تسلیم کر لیں کہ شارع نے اور فقہاء نے ربا القرض سے تعرض کم کیا ہے تو اس کا یہ سبب نہیں کہ وہ جائز ہے یا ربا البیع سے حرمت میں کچھ کم ہے، بلکہ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ اس سے زیادہ تعرض کی ضرورت نہیں تھی، کیوں کہ ربا القرض کا ربا ہونا سب کو بخوبی معلوم تھا، بلکہ عام لوگ صرف اسی کو ربا سمجھتے تھے، ربا البیع کو ربا

شمار ہی نہ کرتے تھے، اس لئے شارع نے اور فقہاء نے ربا البیع سے زیادہ تعرض کیا خوب سمجھ لو، اور ہٹ دھرمی نہ کرو، کیونکہ ربا کی حرمت صرف شریعت اسلامیہ ہی میں نہیں ہے، بلکہ تمام ادیان و ملل اس کی حرمت پر متفق ہیں، اب میں تم کو اللہ کی قسم دیتا ہوں کہ تم تمام اہلِ مذاہب سے اور جاہل مسلمانوں سے ربا کے معنی دریافت کرو تو یقیناً ربا القرض کے ربا ہونے سے کوئی بھی انکار نہ کرے گا ہاں ایسے بہت ملیں گے جو ربا البیع سے ناواقف ہوں گے جب حالت یہ ہے تو شارع حکیم اور اس کے نائبین فقہاء کو اسی چیز سے تعرض کی ضرورت تھی جو لوگوں سے مخفی ہو اور جو چیز ظاہر و بدیہی ہو اس سے تعرض کی کیا ضرورت تھی۔ (دوسرا جواب) ہم کو یہ بھی مسلم نہیں کہ شارع نے اور فقہاء نے ربا حقیقی یعنی ربا القرض سے تعرض کم کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ربا قرض ودَین کے سوا کسی میں نہیں، یہ حدیث صحیح ہے اس کو بخاری و مسلم وغیرہما نے حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ربا کا بڑا درجہ قرض ودَین میں ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو قرض کسی نفع کا سبب بنایا جائے وہ ربا ہے، اور یہ حدیث حسن لغیرہ ہے۔ (ملاحظہ ہو عزیزی شرح جامع صغیر سیوطی ص ۸۷، ج ۳)

والحسن لغيره حجة ايضا كما لا يخفى على من مارس الحديث والفقة وسيأتي ذكر الأثار فيما بعد ان شاء الله تعالىٰ و اما الفقهاء فقد تعرضوا الكلا القسمين من الربا ولكنهم يبحثون عن ربا البيع في ابواب البيوع وعن ربا الدين في باب القرض ولما كان ربا البيع طويل الذيل دقيق المباحث كثر بحثهم عنه واشتغلوا بتفصيل احكامه و تفريع شعوبه بخلاف ربا الدين فلم يطولوا في ذكره لضبط احكامه و قلة فروعه و ظهور حقيقته علے الناس كلهم كما لا يخفى واكثر الفقهاء عرفوا الربا بما يعم كلا القسمين ربا المبايعة وربا الدين فقد

قال فی الھدایة الربوا ھو الفضل المستحق لاحد المتعا قدین فی المعاوضة و فی الملتقی الربا فضل مال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی معاوضة مال بمال وفی العالمگیریة الربا فی الشریعة عبارة عن فضل مال لا یقابله عوض فی معاوضة مال بمال و فی النقایة الربوا ھو فضل خال عن عوض بمعیار شرعی بشرط احد المتعاقدین فی المعاوضة ذکر الاقوال کلھا المستفتی نفسه (ص۱۰، ۲۵). و فی تنویر الابصار ھو فضل خال عن عوض بمعیار شرعی مشروط لاحد المتعاقدین فی المعاوضة والمستفتی حمل تلک التعریفات کلھا علی البیع و حمل المتعاقدین علی البائع و المشتری وزعم ان القرض لیس من المعاوضة و ھذا باطل قطعًا فقد قال فی ردالمحتار تحت تفسیر صاحب الدر للمتعاقدین بقوله ای بائع و مشترما نصه ای مثلا فمثلھا المقرضان و الراھنان قھستانی اھ(ص۲۷۴،ج۴) و کذا فسرالعلامة الشیخ زاده لفظ المتعاقدین (فی شرح الملتقی بالبائعین اوالمقترضین کما ذکره المستفتی نفسه ص۲۵)

اورحدیث حسن لغیرہ بھی حجت ہے جیسا حدیث وفقہ پڑھنے پڑھانے والوں پرمخفی نہیں، اور بعد میں ہم دوسرے آثار بھی ذکر کریں گے، اور فقہاء نے تو ربا کی دونوں قسموں سے تعرض کیا ہے مگر وہ کتاب البیوع میں ربا البیع سے بحث کرتے اور باب القرض میں ربا القرض سے گفتگو کرتے ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ ربا البیع کے مباحث چونکہ دقیق اورطویل الذیل ہیں اس لئے اس کی تفصیل وتفریع میں ان کوزیادہ مشغول ہونا پڑا بخلاف ربا القرض کے کہ وہاں ان کوتطویل کی ضرورت لاحق نہیں ہوئی کیونکہ اس کے احکام منضبط تھے اور فروع زیادہ نہ تھے اوراس کی حقیقت بھی سب پر آشکارا تھی اوراکثر فقہاء نے ربا کی تعریف ایسے لفظوں سے کی ہے جو ربا کی دونوں قسموں ربا

البیع اور ربا القرض کو عام ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ ربا اس زائد شے کو کہتے ہیں جو معاوضہ کے وقت عاقدین میں سے ایک کے لئے ثابت کی جائے۔

اور ملتقی میں ہے کہ ربا وہ زائد مال ہے جو بلاعوض کے معاوضہ مالیہ میں عاقدین میں سے ایک کے لئے مشروط ہو، عالمگیری میں ہے کہ شریعت میں ربا وہ زائد مال ہے جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو معاوضہ مالیہ میں اور نقایہ میں ہے کہ ربا وہ زائد مال ہے جو قاعدہ شرعیہ کے مطابق عوض سے خالی ہو جو معاوضہ مالیہ میں متعاقدین میں سے ایک کے لئے مشروط ہو، ان سب اقوال کو خود مستفتی نے ص ۱۰، ص ۲۵ میں ذکر کیا ہے، اور تنویر میں ہے کہ ربا وہ زائد مال ہے جو قاعدۂ شرعی کے موافق عوض سے خالی ہو اور عقد معاوضہ میں عاقدین میں سے ایک کے لئے مشروط ہو (یہ تمام تعریفات ربا البیع اور ربا القرض دونوں کو شامل ہیں) مگر مستفتی نے ان سب کو ربا البیع کی ساتھ خاص کر کے عاقدین سے بائع و مشتری مراد لئے ہیں اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرض عقد معاوضہ نہیں ہے (اس لئے عقد معاوضہ کی قید قرض کو اس تعریف سے نکال رہی ہے ۱۲) اور یہ دعویٰ بالکل باطل ہے کیونکہ درمختار میں جو عاقدین کی تفسیر بائع و مشتری سے مذکور تھی علامہ شامی نے قہستانی کے حوالہ سے اس کی شرح میں فرمایا ہے کہ یہ تفسیر مثال کے طور پر ہے ورنہ بائع و مشتری کی مثل قرض دہندہ و قرض خواہ اور راہن و مرتہن بھی اس میں داخل ہیں، اسی طرح علامہ شیخ زادہ نے بھی شرح ملتقی میں عاقدین کی تفسیر بائع و مشتری و قرض دہندہ و قرض خواہ سے کی ہے جیسا خود مستفتی کو اس کا اقرار ہے۔

قلت فكل من ذكر لفظ البيع او البائع والمشترى من الفقهاء فى حدالربا فهو تمثيل وليس مراده قصر الربا و حصره فى البيع كما زعمه المستفتى ووجه ذكرهم البيع والبايعيين فى حد الربا تمثيلاً لكثرة بحث الفقهاء عن ربا الفضل لكثرة شعو به و دقة احكامه يدل عليه قول ابن عابدين مورد اعلى حد الربا الذى ذكره فى تنوير

الابصار بما نصه و هذا لا يدخل فيه رباء النسة ولا البيع الفاسد الا اذا كان فساده لعلة الربا ثم اجاب عن هذا الا يراد بقوله فالظاهر من كلام المصنف تعريف ربا الفضل لانه المتبادر عند الاطلاق اھ (ص ۲۷۲، ج ۴) اى فى كلام الفقهاء لكثرة بحثهم عنه لما ذكرنا و بهذا ظهر لک صدق ما قلنا انفًا ان الحدود التى ذكرها الفقهاء فى معنى الربا منها ما هو حد لاحد قسميه اى ربا البيع و منها ما هو حد حقيقى له يعلم كلا القسمين له و قد اغترالمستفتى برؤيته لفظ البيع فى بعض الحدود فزعم ان الربا مختص بالبيع منحصر فيه لا غير واما قوله ان القرض ليس من المعاوضات فباطل كيف و قد صرح الفقهاء بكونه معاوضة انتهاء فكيف لا يكون داخلا فى المعاوضة المذكورة فى حدالربا الا ان يقيم الدليل على ان المراد بالمعاوضة فيه المعاوضة ابتداءً و انتهاء فان قدر على ذلک فليرنا نصًا من واحد من الفقهاء المقتدى بهم فى الدين يفيد تخصيص المعاوضة المعنى الذى ذكره واما نحن قد اريناه ما يشعر صريحا بان ذكر البيع و البايعين فى حد الربا انما هو للتمثيل لا للقصر فكون القرض غير البيع لا يستلزم خروجه عن المعاوضة ايضا لا سيما القرض المشروط بالفضل فانه معاوضة ابتداءً فان الهبة لما تغيرت عن كونها تبرعًا محضا باشتراط العوض فيها الى كونها معاوضة انتهاء فى حكم البيع بعد التقا بض كما فى الهندية لا بد ان يتغير القرض عن كونه معاوضة انتهاء الى كونه معاوضة ابتداءً و انتهاء بشرط الفضل فيه و من ادعى غير ذلک فليأت ببرهان من كلام الفقهاء ولا يقبل دعواه لقد بيناه فساد قياسه و سيأتى الاشارة الى كون القرض المشروط

بالفضل فی حکم البیع فی کلام الامام مالک والشافعی واما ما نقله المستفتی من تصریحات الفقهاء یکون القرض تبرعًا ابتداءً بخلاف البیع (فی ص۲۶، ص۲۷) فکلها فی القرض الغیر المشروط بالفضل والمنفعة وهو عند الجمهور معاوضة انتهاءً ولا عبرة بقول من جعله عاریة و قال انه من باب الارفاق لامن باب المعاوضات مطلقا فغلطه بین لکونه خلاف المشاهد و خلاف عرض العاقدین و لکونه منا فیا لحد القرض فان العاریة مردودة بعینها ولذلک لا یصح عاریة الاثمان والمکیل و الموزون ضرورة استهلاک عینها ولا کذلک القرض ولو لم یکن من باب المعاوضات لم یستحق الدائن المطالبة عن المدیون اذا اعسر والم یبق عنده شیٔ کالعاریة اذا هلکت بلا تعدو اطلاق المنحة علیه فی الحدیث الترغیب والتخصیص علیه کاطلاق الصدقة فهل یستدل باطلاق الصدقة علیه علی عدم وجوب الرد علی المدیون اصلا.

اب میں کہتا ہوں کہ جن علماء نے ربا کی تعریف میں لفظ بیع یا بائع ومشتری ذکر کیا ہے وہ محض مثال کے طور پر ہے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ربا بیع میں منحصر ہے جیسا مستفتی نے سمجھ لیا، اور مثال کے طور پر انہوں نے ربا کی تعریف میں لفظ بیع اور بائع و مشتری صرف اس لئے ذکر کردیا ہے کہ فقہاء ربا الفضل سے زیادہ بحث کرتے ہیں، کیونکہ اس کے فروع کثیر اور احکام دقیق ہیں دلیل اس کی یہ ہے کہ علامہ شامی نے اوّلاً اس تعریف ربا پر جو تنویر میں مذکور ہے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف ربا النسیٔہ اور بعض بیوع فاسدہ کو شامل نہیں ہے پھر خود ہی یہ جواب دیا کہ بظاہر اس عبارت میں مصنف نے صرف ربا الفضل کی تعریف کی ہے کیونکہ اطلاق کے وقت فقہاء کے کلام میں متبادر وہی ہے اھ (کیونکہ وہ اس سے زیادہ بحث کرتے ہیں) اس سے تم کو ہمارے اس دعوے کا سچا ہونا واضح ہوگیا ہوگا کہ فقہاء نے ربا کی جس قدر تعریفات کی ہیں ان میں

بعض تو اس کی ایک قسم کی یعنی ربا البیع کی تعریفات ہیں اور بعض حقیقی تعریفات ہیں جو ربا کی دونوں قسموں کو شامل ہیں، مگر مستفتی کو بعض تعریفات میں بیع کا لفظ دیکھنے سے دھوکا ہوگیا وہ یہ سمجھ گیا کہ ربا بیع ہی میں منحصر ہے، بیع کے سوا کسی اور صورت میں ربا کا تحقق نہیں ہوسکتا، رہا مستفتی کا یہ دعویٰ کہ قرض معاوضات میں داخل نہیں سو یہ بھی غلط ہے، اور یہ دعویٰ کیونکر صحیح ہوسکتا ہے جب کہ فقہاء تصریح کررہے ہیں کہ قرض انتہاءً معاوضہ ہے پھر تعریف ربا میں جو لفظ معاوضہ مذکور ہے اس میں قرض کیوں داخل نہ ہوگا، ہاں اگر مستفتی اس پر دلیل قائم کرسکے کہ یہاں معاوضہ سے مراد وہ ہے جو ابتداءً و انتہاءً معاوضہ ہو، تو فقہاء کے کلام سے وہ کوئی دلیل پیش کرے ورنہ ہم اس کو فقہاء کی تصریحات دکھلا چکے ہیں جن سے یہ امر واضح ہے کہ تعریف ربا میں بیع اور بائع و مشتری کا ذکر محض تمثیل کے لئے ہے حصر کے لئے نہیں، پس قرض کا بیع سے الگ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ معاوضات سے بھی خارج ہو خصوصاً وہ قرض جس میں زیادہ وصول کرنے کی شرط لگائی گئی ہو کیونکہ وہ تو ابتداءً و انتہاءً ہر طرح معاوضہ ہے، دیکھو ہبہ جو کہ تبرع محض ہے، اگر اس میں عوض کی شرط کرلی جائے تو اب وہ تبرع محض نہ رہے گی بلکہ انتہاءً معاوضہ بحکم بیع ہوجائے گی، جیسا عالمگیری میں مذکور ہے، پس ضروری ہے کہ قرض جب کہ بدون شرط کے انتہاءً معاوضہ ہے شرط زیادت کے بعد ابتداءً و انتہاءً معاوضہ ہوجائے اور جس کو اس کے خلاف کا دعویٰ ہو وہ کلام فقہاء سے اس پر دلیل لائے تنہا اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا، اور عنقریب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے ہم اس بات کا ثبوت دیں گے کہ جب قرض میں زیادت کی شرط لگادی جائے تو وہ بیع کے حکم میں ہوگا، اور مستفتی نے جو تصریحات فقہاء کی اس مضمون میں نقل کی ہیں کہ قرض تبرع ہے بخلاف بیع کے تو یہ سب تصریحات اس قرض کے متعلق ہیں جس میں زیادہ وصول کرنے اور کوئی نفع حاصل کرنے کی شرط نہ ہو اور وہ بھی جمہور کے نزدیک صرف ابتداء تبرع ہے اور انتہاءً معاوضہ ہے اور جن لوگوں نے

قرض کو عاریت قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ قرض معاوضات کی قسم سے مطلقاً نہیں بلکہ احسان کی قسم سے ہے اس کی غلطی ظاہر ہے، کیونکہ یہ مشاہدہ کے بھی خلاف اور قرض دہندہ و قرض خواہ کی غرض کے بھی خلاف اور تعریفِ قرض کے بھی خلاف ہے کیونکہ عاریت تو بعینہ واپس کی جاتی ہے، اور اسی لئے روپیہ پیسہ اور مکیل و موزون کی عاریت باطل ہے، کیونکہ ان کو تو خرچ کر کے کام میں لایا جاتا ہے بعینہ واپس نہیں کئے جاتے اور قرض کی یہ شان نہیں اور اگر قرض معاوضات کی قسم سے نہ ہو تو جس وقت مدیون تنگ دست ہو جائے اور اس کے پاس کچھ نہ رہے اس وقت دائن کو مطالبہ کا حق باقی نہ رہنا چاہئے (بلکہ دَین ساقط ہو جائے) جیسے عاریت بدون تعدی کے ہلاک ہو جائے تو مالک کو مطالبہ کا حق باقی نہیں رہتا اور حدیث میں جو قرض کو عطیہ کہا گیا ہے یہ عنوان محض ترغیب کے لئے اختیار کیا گیا ہے، جیسا بعض روایات میں قرض پر صدقہ کا اطلاق وارد ہے، تو کیا صدقہ کے اطلاق سے اس اَمر پر استدلال صحیح ہو سکتا ہے کہ مدیون پر قرض کا ادا کرنا اَصلاً واجب نہیں (کیونکہ وہ تو صدقہ تھا، یہ گفتگو تو اس قرض میں تھی جس میں زیادت اور منفعت کی شرط نہ ہو۱۲)۔

و اما القرض المشروط بالفضل والمنفعة فلم يقل احدانه من باب الارفاق بل اتفقوا على كونه مثل البيع ثم اختلفوا فقال الشافعی وما لک بطلان عقد القرض اما قول الشافعی فذکره العزيزى فى شرح حديث كل قرض جرمنفعة فهو ربا اى فهو حرام و عقد القرض باطل (ص۸۷،ج۳) و قول مالک ذکره فى المدونة وسيأتى، وقال الحنفية يبطل الشرط ، لكونه منافيا للعقد و يبقى القرض صحيحا و قولهم ببطلان الشرط لكونه منافيا للعقد فيه تصريح بان القرض اذا كان مشروطا بالمنفعة يلزم منه انقلابه بيعا ولذا ابطلو الشرط حفظا للعقد عن الانقلاب والالم يكن لا بطالة معنى و مرادهم بكون القرض

صحيحا والشرط باطلا ان المستقرض اذا قبض الدراهم التى استقرضها بالشرط يصير دينا عليه ولا تكون امانة غير مضمونة واما ان الاقراض والاستقراض بالشرط جائز فكلا فقد صرح فى الدر عن الخلاصة القرض بالشرط حرام والشرط لغو و فيه ايضا واعلم ان المقبوض بقرض فاسد كمقبوض ببيع فاسد سواء اھ (ص۲۶۶و ص ۲۷۰، ج۴) فثبت بذلک ان القرض المشروط بالنفع كالبيع عندهم ولذا ابطل الشافعى وما لک عقد القرض والحنفية ابطلوا الشرط صوناله عن معنى البيع فافهم فقول المستفتے ان القرض من التبرعات دون المعاوضات عند الفقهاء غلط بين ان اراد به انه من التبرعات المحضة وليس من المعاوضة فى شئ فانهم لما عرفوا الربا بفضل خال عن عوض لاحد من المتعاقدين فى المعاوضة و فسروا المتعاقدين فى المعاوضة و فسروا المتعاقدين بالبائعين والمقترضين و صرحوا بانّ ذكر بعضهم البائع و المشترى فى تفسير المتعاقدين انما هو مجرد تمثيل ظهر بذلک كون القرض والاقتراض من المعاوضة و الاكان قيد المعاوضة منافيا لتعميم المتعاقدين للمقترضين ولا يلزم من كونه معاوضة كونه بيعا فان الرهن ايضا من المعاوضة و ليس من البيع فافهم فقد ظهر بذلک بطلان ما اراده المستفتى باثبات المغائرة بين القرض والبيع (فى ص۲۶،۲۷،۲۸،۲۹،۳۰) و حاصله ان الربا مختص بالبيع والقرض ليس منه وهذا كله بناء الفاسد علے الفاسد فقد بينا ان الربوا لا ينحصر فى البيع بل يجرى فى المعاوضات باسرها والقرض من المعاوضات لا سيما القرض المشروط بالنفع فانه مثل البيع و اكبر ما استدل به المستفتى علىٰ

علم جریان الربا فی القرض و قصره علی البیع ان تحقق الربا لا یتوقف علی الشرط بل الزیادة بلا شرط ربا ایضا کما صرح به ابن عابدین فی شرح الدر. (ص ۲۷۴، جلد ۴)

رہا وہ قرض جس میں زیادت اور منفعت حاصل کرنے کی شرط ہو تو اس کو باب احسان میں کسی نے داخل نہیں کیا بلکہ اتفاقاً سب نے اس کو مثل بیع کے قرار دیا ہے، اس کے بعد پھر اختلاف ہوا ہے کہ اس شرط سے عقد قرض باطل ہوگا یا نہیں، امام مالک وشافعی کے نزدیک تو عقد قرض ہی باطل ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک شرط باطل ہو جائے گی کیونکہ وہ عقد کے منافی ہے، اور عقد قرض صحیح رہے گا، مگر حنفیہ کا اس شرط کو منافی عقد سمجھ کر باطل کرنا صراحۃً اس اَمر کو تسلیم کرنا ہے کہ قرض میں منفعت وزیادت کی شرط لگانے سے اس کی حقیقت بدل جاتی ہے، اور بیع کی طرف منقلب ہو جاتی ہے ورنہ ابطال شرط کی ان کو کیا ضرورت تھی، اور اس صورت میں قرض کو صحیح اور شرط کو باطل کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ قرض خواہ جب اس رقم پر قبضہ کرلے جس کو شرط کے ساتھ قرض لے رہا ہے تو قبضہ کے بعد یہ رقم اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی، محض امانت نہ ہوگی کہ اس کا ضمان لازم نہ ہو اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ شرط نفع کے ساتھ قرض کا لین دین جائز ہے، کیونکہ درمختار میں بحوالۂ خلاصہ اس کی تصریح موجود ہے کہ شرط کے ساتھ قرض کا معاملہ حرام ہے اور شرط باطل ہے، اور اِسی میں یہ بھی مذکور ہے کہ جس شئے پر قرض فاسد میں قبضہ کیا جائے۔ اس کا وہی حکم ہے جو بیع فاسد میں قبضہ کے بعد حکم ہے آہ، اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ کے نزدیک قرض مشروط مثل بیع کے ہے، اسی لئے شافعیہ ومالکیہ نے تو اس صورت میں قرض ہی کو باطل کہا ہے، اور حنفیہ نے شرط کو باطل کہا تا کہ قرض کی حقیقت انقلاب سے محفوظ رہے (اور اگر شرط کی پابندی کے ساتھ قرض کی رقم پر قبضہ کیا گیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو بیع فاسد میں قبضہ کا حکم ہے ۱۲۔) خوب سمجھ لو، پس مستفتی کا یہ قول کہ فقہاء کے نزدیک قرض تبرعات میں سے ہے

معاوضات میں سے نہیں، اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ قرض خالص تبرع ہے، کسی درجہ میں بھی معاوضہ نہیں تو یہ صراحۃً غلط ہے، کیونکہ فقہاء نے ربا کی تعریف اس طرح کی ہے کہ ربا وہ زائد مال ہے جو عوض سے خالی ہو اور معاوضہ مالیہ میں متعاقدین میں سے ایک کے لئے ثابت ہو، اور متعاقدین کی تفسیر بائع و مشتری و قرض خواہ و قرض دہندہ سے کی ہے اور اس کی تصریح کر دی ہے کہ جس نے متعاقدین کی تفسیر بائع و مشتری سے کی ہے اس نے حصر کا قصد نہیں کیا، بلکہ محض تمثیل کے طور پر بائع و مشتری کا ذکر کیا ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرض بھی معاوضہ کی قسم سے ہے ورنہ ربا کی تعریف میں لفظ معاوضہ بیان کرنے کے بعد متعاقدین کے تحت میں قرض دہندہ و قرض خواہ کا داخل کرنا صحیح نہ ہوتا، اور قرض کا معاوضہ میں داخل ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ بیع میں بھی داخل ہو جائے، دیکھو رہن عقد معاوضہ ہے، مگر بیع نہیں ہے، خوب سمجھ لو پس مستفتی نے جو بیع و قرض میں منافات ثابت کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ربا بیع کے ساتھ خاص ہے، اور قرض بیع نہیں، اس لئے قرض میں ربا کا تحقق نہیں ہوتا، اس کا باطل ولغو اور بناء الفاسد علی الفاسد ہونا واضح ہو گیا، کیونکہ ہم بتلا چکے کہ ربا بیع میں منحصر نہیں، بلکہ تمام معاوضات میں اس کا تحقق ہوتا ہے اور قرض بھی معاوضہ میں داخل ہے، خصوصاً وہ قرض جس میں زیادت اور نفع کی شرط ہو کہ وہ تو مثل بیع کے ہے۔

اب ہم مستفتی کی ایک بڑی دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں، جس پر اس کو بہت کچھ ناز ہے اس نے ربا کو بیع میں منحصر کرنے اور قرض سے الگ کرنے پر استدلال کرتے ہوئے یہ مقدمہ بیان کیا ہے کہ ''ربا کا تحقق شرط پر موقوف نہیں، بلکہ بدون شرط کے بھی ربا حرام ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے اس کی تصریح کی ہے،

قال و دليله ما في المدونة ان ابابكر الصديق رضى الله عنه راطل ابا رافع الحديث (٨) قال المستفتى فى دلالة على ان الزيادة فيه القرض ليست ربا لانه لو كانت ربا لحرمت بدون شرط ايضاً ولم

يقل به الفقهاء على انه ثبت بالاحاديث الصحيحة ان النبى صلى الله عليه وسلم زاد وقت الاداء فى القرض اھ (ص۸)

اقوال اما استدلاله باثر الصديق علی ان الربا لا يتوقف تحققه مطلقاً على الشرط فغير تام لوجوه الاوّل ضعف الاثر وشدة وهنه فان فى سنده محمد بن السائب الكلبى متروک بالمرة متهم بالكذب ورمى بالرفض كما فى التقريب (ص۱۸۲) و تهذيب التهذيب (ص۱۷۸،ج۹) و هو يروى عن اخيه سلمة بن السائب وهو مجهول لا يعرف له راو غير اخيه محمد بن السائب الكلبى ولم يثبت سماع سلمة بن السائب عن ابى رافع والعجب من الذى يضعف حجة الجمهور بحديث كل قرض جر منفعة فهو ربا كيف يؤسس بنيان دعواه على مثل هذاالاثرالواهى فلم يبق له دليل فى عدم توقف تحقق الربا على الشرط سوى قول ابن عابدين فى ذلک حجة له فليكن قوله فى تفسير المتعاقدين مثل المقترضين والراهنين حجت عليه ايضاً و هو يقيد جريان الربا فى القرض و كونه من المعاوضة خلاف ما زعمه المستفتی و ثانيا ان نسلمنا صحته الاثر فغاية ما فيه ان تحقق الربا فى المراطلة (اى بيع الذهب بالذهب والورق بالورق) لا يتوقف علی الشرط فان الاثر انما ورد فى ربا البيع وربا الفضل ولا يلزم منه عدم توقف تحققه على الشرط فى ربا الدين ايضاً وثالثا انا لا نسلم ان تحقق الربا فى القرض موقوف علی الشرط عند الفقهاء مطلبا بل فيه تفصيل عندهم حاصله ان المنفعة الحاصلة من المقترض لا تخلوا اما ان تكون قبل اداء الدين او بعده.

اور مدونہ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ

عنہ نے ابو رافع رضی اللہ عنہ سے چاندی کے خلخال چاندی کے عوض خریدے اور خلخال چاندی سے کچھ جھکتے رہے، حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے خلخال کو کاٹ کر چاندی کے برابر کرنا چاہا تو ابو رافع رضی اللہ عنہ نے کہا آپ ایسا نہ کریں میں زیادت کو آپ کے لئے حلال کرتا ہوں، حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ تم نے حلال کردیا تو اللہ و رسول نے تو اس کو حلال نہیں کیا غرض آپ نے خلخال کو کاٹ کر چاندی کے برابر کردیا الخ مستفتی کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ قرض سے زائد وصول کرنا ربا نہیں، کیونکہ اگر ربا ہوتا تو بدون شرط کے بھی حرام ہوتا، حالانکہ فقہاء، بدون شرط کے قرض میں زیادت کو جائز کہتے ہیں، علاوہ ازیں یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح احادیث میں یہ ثابت ہے کہ آپ نے ادائے قرض کے وقت (اصل قرض سے) زائد ادا فرمایا اھ۔

جواب: حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے اثر سے اس دعویٰ پر استدلال کرنا کہ ''ربا کا تحقق مطلقاً شرط پر موقوف نہیں'' چند وجوہ سے ناتمام ہے، اوّل اس لئے کہ یہ اثر ضعیف اور بہت کم زور ہے، کیونکہ اس کی سند میں محمد بن السائب کلبی (راوی) ہے جو بالکل متروک اور کذب و رفض سے متہم ہے، پھر وہ اپنے بھائی سلمہ یا ابوسلمہ سے روایت کررہا ہے اور وہ مجہول ہے جس سے بجز محمد بن سائب کے کسی نے روایت نہیں کی پھر سلمہ بن السائب (یا ابوسلمہ) کا سماع ابو رافع سے ثابت نہیں، مستفتی کو شرم کرنا چاہئے کہ وہ حدیث **کل قرض جر نفعاً فھو ربا** کو تو ضعیف کہتا ہے جس سے اس کے نزدیک بھی جمہور علماء نے احتجاج کیا ہے، اور خود ایسی کمزور سند پر اپنے دعویٰ کی بنیاد قائم کررہا ہے (جو کسی درجہ میں حجت بننے کے قابل نہیں ۱۲) پس اب سوائے علامہ شامی کے قول کے اس کے دعوے کی دلیل کچھ نہ رہی، لیکن اگر علامہ شامی کا یہ قول حجت ہے تو ان کا یہ قول بھی حجت ہونا چاہئے کہ ربا کی تعریف میں لفظ متعاقدین قرض دہندہ و قرض خواہ کو بھی عام ہے جس سے مستفتی کے خلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ربا قرض میں بھی متحقق ہوتی ہے اور قرض معاوضات کی قسم سے ہے، دوسرے اگر ہم اثر صدیق کو صحیح مان لیں

تو اس سے صرف اتنا ثابت ہوگا کہ جب چاندی کو چاندی کے یا سونے کو سونے کے بدلے بیع کیا جائے تو اس وقت ربا کا تحقق شرط پر موقوف نہیں کیونکہ یہ اثر ربا البیع ہی کے متعلق ہے، اس سے یہ کیونکر لازم آگیا کہ ربا کا تحقق مطلقاً شرط پر موقوف نہیں، کیونکہ ربا کی ایک قسم کے شرط پر موقوف نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا، کہ دوسری قسم (یعنی ربا القرض) بھی شرط پر موقوف نہ ہو، تیسرے ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ قرض میں ربا کا تحقق فقہاء کے نزدیک ہر حالت میں شرط پر موقوف ہے بلکہ ان کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدیون سے جو منفعت حاصل ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ ادائے قرض سے پہلے یا بعد میں حاصل ہو۔

كان يهدى العزيم الى الدائن او يطعمه الطعام و نحوه او تكون وقت الاداء و هذا الا خير على وجهين اما ان تكون المنفعة الحاصلة من جنس الجودة او من جنس الزيادة فى الوزن والكيل فهذه صورثلث والاوّن ﴿اى المنفعة الحاصلة قبل الاداء او بعده والحاصلة وقت الاداء من جنس الجودة ۱۲ منه.﴾ تتوقف حرمتهما علے الشرط عند البعض والثالث حرام مطلقا سواء كان مشروطا اولا الا ان تكون زيادة قليلة لا تظهر فى موازين الوزنين كزيادة دانق فى مأته درهم و نحوها او تكون الزيادة بطريق الهبة والعطية ﴿وهذا هو معنى قول الشافعى فى الام ان اسلفه شيئًا ثم اقتضے منه اقل فلا باس لانه متطوع له بهبة الفضل وكذلك ان تطوع له القاضى اكثر من وزن ذهبه فلا باس الى ان قال فلا باس اذا كان هذا متطوعًا و ان كان هذا عن شرط فلا خير فيه لان هذا حينئذ ذهب بذهب اكثر منها اهـ ص ۲۸، ۳۰، ج ۳ و فيه دلالة على ان القرض ينقلب بيعا بالاشتراط فافهم ۱۲ منه﴾ والنائلة و يعتبر فيه شروط الهبة من صحتها فى المشاع فيما لا يقسم و عدم صحتها فى مشاع يقسم و صرح مالک باشتراط ان تكون

هبة الزيادة فى غير مجلس قضاء الدين ولا تجوزان لم تتبدل المجلس قال الشامى فى ردالمحتار تحت قول الدر فلواستقرض من الدراهم المكسورة على ان يؤدى صحيحها كان باطلا وكذا لواقرضه طعاماًبشرط رده فى مكان اخروكان عليه مثل ما قبض فان قضاه اجود بلا شرط جازو يجبرالدائن على قبول الا جود وقيل لا بحر اھ ما نصه و ذكر الشارح اعطاء الاجود ولم يذكر الزيادة و فى الخانية و ان اعطاه المديون اكثر مما عليه وزنا فان كانت الزيادة تجرى بين الوزنين اى بان كانت تظهر فى ميزان دون ميزان جاز واجمعوا على ان الدانق فى المائة يسير يجرى بين الوزنين و قدر الدرهم والدرهمين كثير لا يجوز واختلفوا فى نصف الدرهم قال الدبوسى انه فى المأة كثير يرد على صاحبه فان كانه كثيرة لا تجرى بين الوزنين ان لم يعلم المديون بها ترد علٰى صاحبهاو ان علم واعطاها اختيارا ان كانت الدراهم المرفوعة مكسرةً او صحا حالا يضرها التبعيض لا يجوز اذا علم الدافع والقابض وتكون هبة المشاع فيما يحتمل القسمة و و ان كان يضره التبعيض و علما جازوتكون هبة المشاع فيما لا يحتمل القسمة اھ (ص۲۷۰، ج۴)

مثلاً مدیون اور قرض سے پہلے یا بعد قرض دہندہ کو ہدیہ دے یا اس کی دعوت کردے، دوسرے یہ کہ ادائے قرض کے وقت منفعت حاصل ہو، اور اس کی پھر دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ وہ منفعت اوصاف کی قسم سے ہو۔ مثلاً قرض دینے والے کے روپے کھوٹے تھے، مدیون نے کھرے ادا کئے، دوسرے یہ کہ وہ منفعت وزن اور مقدار کی زیادتی کی صورت میں ہو، یہ کل تین قسمیں ہوئیں، جن میں سے پہلی دو قسموں کا حرام ہونا تو بعض فقہاء کے نزدیک شرط پر موقوف ہے، اور تیسری صورت

مطلقاً حرام ہے، خواہ شرط ہو، یا نہ ہو، البتہ اگر زیادت قلیل مقدار میں ہو جو کسی وزن میں ظاہر ہوتی ہو اور کسی میں ظاہر نہ ہوتی ہو جیسے سو درہم پر ایک دانگ زیادہ ہو جائے یا یہ زیادت بطریق ہبہ وعطاء کے ہو تو جائز ہے مگر اس صورت میں شروط ہبہ کی رعایت لازم ہوگی، مثلاً مشاع غیر قابل قسمت ہوا تو یہ زیادتی جائز ہوگی اور مشاع قابل تقسیم میں جائز نہ ہوگی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ شرط بھی ہے کہ اس زیادت کو مجلسِ اَدا میں ہبہ نہ کیا جائے بلکہ دوسری مجلس میں ہبہ کیا جائے ورنہ یہ زیادت جائز نہ ہوگی، درمختار میں ہے کہ اگر کسی نے ٹوٹے ہوئے دراہم اس شرط کے ساتھ قرض لئے کہ ادا کے وقت سالم درہم دے گا تو یہ صورت باطل ہے، اسی طرح اگر کسی کو غلہ اس شرط پر قرض دیا گیا کہ دوسرے مقام پر ادا کرنا لازم ہوگا (یہ بھی جائز نہیں، کیونکہ یہ شخص قرض کے ذریعہ بار برداری کے مصارف سے بچنا چاہتا ہے ۱۲) اور مدیون کے ذمہ ویسی ہی چیز ادا کرنا واجب ہے جیسی اس نے لی ہے، ہاں اگر بدون شرط کے اس سے عمدہ ادا کر دے تو جائز ہے اور قرض دہندہ کو (اس صورت میں) عمدہ ہی کے لینے پر مجبور کیا جائے گا اور ایک روایت یہ ہے کہ مجبور نہ کیا جائے گا، علامہ شامی اس کے تحت فرماتے ہیں کہ شارح نے عمدگی ادا کا تو ذکر کیا مگر زیادہ ادا کرنے کا ذکر نہیں کیا سو اس کا حکم خانیہ میں اس طرح ہے کہ اگر مدیون ادا کے وقت وزن میں زیادتی کر دے تو اگر یہ زیادتی مقدار قلیل میں ہو جو کسی ترازو میں ظاہر نہ ہو تو جائز ہے اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سو درہم میں ایک دانگ کی زیادتی بہت کم ہے، جو ہر وزن میں ظاہر نہیں ہو سکتی اور ایک درہم ذو درہم کی زیادتی کثیر ہے۔ وہ جائز نہیں، اور نصف درہم میں اختلاف ہے، ابوزید دبوسی کا قول یہ ہے کہ سو درہم میں نصف درہم کی زیادتی بہت ہے، اس کو مالک کے حوالہ کر دینا چاہئے اور زیادت کثیرہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مدیون کو اس کی خبر نہ ہو کہ میں زیادہ دے رہا ہوں جب تو اس کا واپس کرنا واجب ہے، اور اگر وہ جان بوجھ کر اپنے اختیار سے زیادہ دے رہا ہے تو اگر یہ دراہم ٹوٹے ہوئے

ہوں یا سالم ہوں مگر ان کے توڑنے میں نقصان نہ ہو تو یہ زیادت جائز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں مشاع قابل تقسیم کا ہبہ لازم آئے گا (اور وہ درست نہیں) ہاں اگر ان دراہم کا توڑنا مضر ہوا اور قرض دہندہ و قرض خواہ دونوں کو زیادت کا علم ہو تو جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں مشاع غیر قابل تقسیم کا ہبہ ہوگا۔ (جو درست ہے) آھ۔

و مثله في الخلاصة (ص۱۰۲، ج۳) وفی العالمگیر یة فی قبول هدية العزيم واجابة دعوته بعد ذكر الاختلاف بين الكرخي و شمس الائمة الحلوائي فقال الاوّل لا بأس به اذا لم يكن مشروطا في القرض وقال الثاني انه حرام مانصه قال شمس الائمة ما ذكر محمد (في كتاب الصرف انه لا بأس به) محمول على ما اذا كان يدعو قبل الاقراض اما اذا كان لا يدعوه او يدعوه قبله في كل عشرين يوماً و بعد الاقراض جعل يدعوه و في كل عشرة ايام او زاد في الباجات فانه لا يحل و يكون خبيثا و اذا رجع في بدل القرض و لم يكن الرجحان ﴿المراد الرجحان القليل او ما يكون هبةً بدليل ماسياتی ۱۲. منه﴾ مشروطا في القرض فلا بأس به كذا في المحيط و ان اعطاه المديون اكثر مما عليه وزنافان كانت الزيادة تجرى بين الوزنين جاز واجمعوا علٰى ان الدافق في المأة يسير يجرى بين الوزنين و قدر الدراهم والدرهمين كثير لا يجوز واختلفوا في نصف الدرهم قال الدبوسي نصف الدرهم في المأة كثير يرد على صاحبه فان كانت الزيادة كثيرة لا تجرى بين الوزنين ان لم يعلم المديون بالزيادة يرد علٰے صاحبها و ان علم المديون بالزيادة فاعطاه الزيادة اختياراً هل يحل الزيادة للقابض ان كانت الدراهم المدفوعة مكسرة او صحاحًا لا يضره التبعيض لا يجوز اذا علم الدافع والقابض واما اذا كانت الدراهم صحاحا يضرها الكسر

فان كان الرجحان زيادة يمكن تمييزها بدون الكسر بان كان يوجد فيها درهم خفيف يكون مقدار الزيادة لا يجوز و ان كان الرجحان زيادة لا يمكن تمييزها بدون الكسر يجوز بطريق الهبة كذا في المحيط اه (ص ۱۱۱، ج۴) و بهذا التفصيل اندفع ما عسى ان يتوهم.

خلاصہ میں بھی اسی کے مثل ہے، اور عالمگیری میں اوّل مدیون کا ہدیہ اور دعوت قبول کرنے کا حکم بیان کرتے ہوئے کرخی اور شمس الائمہ حلوائی کا اختلاف ذکر کیا ہے، کہ کرخی کے نزدیک مدیون کا ہدیہ اور دعوت قبول کرنا جائز ہے جب کہ شرط نہ کی گئی ہو، اور شمس الائمہ نے بدون شرط کے بھی اس کو حرام کہا ہے، وہ کہتے ہیں کہ امام محمد نے جو اس کو جائز فرمایا ہے ان کا قول اس صورت پر محمول ہے جب کہ مدیون معاملۂ قرض سے پہلے بھی دعوت کیا کرتا ہو اور اگر اس سے پہلے دعوت نہ کرتا ہو یا کرتا ہو مگر پہلے بیس دن میں ایک دفعہ کرتا تھا اور قرض کے بعد ہر دس دن میں دعوت کرنے لگا، یا الوان طعام زیادہ کرنے لگا تو یہ دعوت زیادہ حلال نہیں بلکہ خبیث ہے، اس کے بعد زیادت کا حکم اس طرح بیان کیا ہے کہ اگر ادائے قرض کے وقت مدیون نے کچھ مقدار بڑھا کر رقم دی اور یہ زیادت قرض میں مشروط نہ تھی، تو اس کا مضائقہ نہیں (محیط، مراد زیادت بقدر قلیل ہے یا وہ زیادت جو بطریق ہبہ کے ہو جیسا آئندہ معلوم ہوگا) اور اگر مدیون نے قرض کی رقم سے کچھ زیادہ دیا جس سے وزن بڑھ گیا تو اگر یہ زیادت ہر وزن میں ظاہر نہ ہوتی ہو تو جائز ہے اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سو درہم میں ایک دانگ کی زیادتی معمولی ہے، جو ہر وزن میں ظاہر نہیں ہوتی، اور ایک درہم دو درہم بہت ہے، اتنی زیادتی جائز نہیں، اور نصف درہم کے بارے میں اختلاف ہے، امام دبوسی فرماتے ہیں کہ یہ بھی زیادہ ہے جس کا مالک کو واپس کرنا لازم ہے، اور جو زیادت کثیر ہو کہ ہر وزن میں ظاہر ہوتی ہو، اس کے حکم میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مدیون کو (ادائے قرض کے وقت) اس زیادت کا علم نہ ہو تو اس کا واپس کرنا لازم ہے، اور اگر وہ جان بوجھ کر اپنے اختیار سے زیادہ دے رہا

ہے تو کیا اس کا لینا قرض دہندہ کو جائز ہے، اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر یہ دراہم جو قرض میں ادا کیے گئے ہیں ٹوٹے ہوئے ہوں یا سالم ہوں مگر ان کے توڑنے میں نقصان نہ ہو تو زیادت جائز نہیں، جب کہ دائن و مدیون دونوں کو زیادت کا علم ہے، اور اگر یہ دراہم سالم ہوں اور ان کے توڑنے میں نقصان ہو تو اگر یہ زیادت بغیر دراہم کے توڑنے کے ممتاز اور جدا ہو سکے مثلاً ان دراہم کے اندر کوئی درہم ہلکا موجود ہو جو اس زیادت کے برابر ہے۔ تب بھی یہ زیادت جائز نہیں، اور اگر بدون دراہم کے توڑنے کے اس زیادت کو ممتاز نہ کر سکیں اس صورت میں یہ زیادت بطریق ہبہ کے جائز ہے، محیط میں اسی طرح ہے، آھ، میں کہتا ہوں کہ اس تفصیل سے یہ وہم دفع ہو گیا کہ:

ان مدار جواز الرجحان فی الوزن فی بدل القرض علی اشتراط الرجحان وعدم اشتراطه کلا بل الرجحان ان کان مشروطا لا یجوز مطلقا لا قلیلا ولا کثیرا و انما الکلام فی الغیر المشروط فیجوز بطریق الهبة اذا کان مشاعا فیما لا یقسم ولا یجوز فیما یقسم الا مفرزا متمیزا فلو کان مدارالجواز علی عدم الاشتراط لم یحتاجوا الٰی مثل هذا الطویل والتفصیل فیما یقسم ولا یقسم و فیما یجری بین الوزنین و فیما لا یجری بینهما فافهم وصرح ابن القاسم فی المدونة عن مالک فی الرجل یتسلف الدراهم فیقضے اوزن او اکثر قال لا یعجبنی ان یقضبه فضل عدد لا فی ذهب ولا فی طعام عند ما یقضیه ولو کان ذلک بعد ذلک لم ار بذلک بأسا اذا لم یکن فی ذلک عادة ﴿ای عرف متعارف ولا بدمن هذا القید عندنا ایضا فان المعروف کالمشروط کما صرح به فقهاء نافی غیر ماموضع و اما ذکره المحموی تحت قول الاشباه لوجرت عادة المقترض برو ازید مما اقترض هل یحرم اقراضه تنزیلا لعادته بمنزلة الشرط آھ، ما نصه قیل الذی یؤدی الیه نظر الفقیه انه لا یحرم لانه ...... علی

المكافات على المعروف و هو مندوب اليه شرعا حيث دفعه المقرض قرضا محضا فجازاه عليه ولم يشترط و دفعه المستقرض لاعلى وجه الربوا اھ (ص ۸۲) ففيه انه لا يحل الافتاء من القواعد والضوابط و انما على المفتى حكاية النقل الصريح كما صرح به الحموى بعد ذلک بقليل فالقول الذى حكاه بقيل لاحجة فيه مع كونه خلاف القاعدة المشهورة المشروط عرفا كالمشروط شرعا و ان سلم فلا راحة فيه للمستفتى لاتفاق هذا القائل على حرمته اذا كان مشروطا والله اعلم ۱۲ منه﴾ ولا موعدو معنى قوله بعد ذلک اى بعد مجلس القضاء الذى يقضيه فيه يزيده بعد ذلک و اما حين يقضيه . فلا يزيده فى ذلک المجلس اھ (ص۱۰۷، ج۳) قلت و الزياده بطريق الهبة يجوز فى بيع الصرف ايضا كما ستذكره و على هذا فاثر ابى بكر الصديق الذى نقله المستفتے عن المدونة محمول عندنا على التورع والتنزه على تقدير صحته لان ابا رافع كان قد احل له الزيادة اى و هبها له والخلخال مما يتضر ربا لكسر وينتقص به و هبة المشاع فيما لا يقسم جائزة و مع ذلک لم يرض بها الصديق وردها عليه فلذلک ﴿قال الشافعى فى مسئلة مراطلة الذهب اى بيعهما بالوزن ما نصه وان رجحت احدى الذهبين فلا بأس ان يترک صاحب الفضل فضله لصاحبه لان هذا غير الصفقة الاولى اھ (ص۲۹ ، ج۳) اى لكونه هبة والهبة صفقة اخرى غير البيع والله اعلم ۱۲ منه﴾ من ورعه رضى الله عنه وتقواه قال فى الدر فليس الفضل فى الهبة بربا فلو شرى عشرة دراهم فضة بعشرة دراهم وزاده دانقًا ان وهبه منه انعدم الربا و لم يفسد الشراء و هذا ان ضرها الكسر لانه هبة مشاع لا يقسم كما فى المنح عن الذخيرة عن محمد و فى الخلاصة لوباع درهما بدرهم واحدهما اكثر وزنا فحلله زيادته جاز لانه هبة مشاع لا يقسم اھ قال

ابن عابدین تحت قوله و زاده دانقا ای و لم یکن مشروطا فی الشراء کما هو فی عبارة الذخیرة المنقول عنها الی ان قال فلو مشروطة وقع العقد علی الکل ووجب نقض العقد.

اس زیادت کے جائز اور ناجائز ہونے کا مدار شرط کرنے یا شرط نہ کرنے پر ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ زیادت اگر مشروط ہو تو وہ کسی حال میں جائز نہ ہوگی، خواہ قلیل ہو یا کثیر، یہ تمام تر گفتگو تو زیادت غیر مشروطہ ہی میں ہے، کہ مشاع قابل تقسیم میں بطریق ہبہ کے جائز ہے، اور اگر اس کے جواز وعدم جواز کا مدار شرط کرنے یا نہ کرنے پر ہوتا تو فقہاء کو اس تفصیل کی کیا ضرورت تھی کہ وہ زیادت ہر وزن میں ظاہر ہوتی ہے یا نہیں اور مشاع قابل تقسیم میں ہے یا غیر قابل تقسیم میں وغیرہ وغیرہ بلکہ صرف اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ مشروط نہ ہو تو جائز ہے۔۱۲) خوب سمجھ لو اور ابن القاسم نے مدونہ میں امام مالک سے صراحۃً یہ مسئلہ نقل کیا ہے کہ ایک شخص کچھ دراہم قرض کرے پھر اس سے زیادہ ادا کرے، خواہ وزن میں یا شمار میں، تو اس کا کیا حکم ہے؟ فرمایا کہ مجھ کو یہ بات پسند ﴿اس سے جواز مع الکراہۃ پر استدلال نہیں ہوسکتا، کیونکہ فقہاء سلف ایسے الفاظ ناجائز اور حرام کے لئے بھی اطلاق کرتے ہیں چنانچہ اہل علم پر مخفی نہیں ۱۲﴾ نہیں کہ ادائے قرض کے وقت شمار میں زیادتی کی جائے، نہ سونے (چاندی) میں نہ غلہ میں، ہاں اگر اس کے بعد کچھ زیادہ دے دے تو اس کا مضائقہ نہیں، بشرطیکہ (بعد میں بھی یہ زیادتی) عرف یا وعدہ (اور شرط) کی وجہ سے نہ ہو، اور بعد میں دینے کے معنی یہ ہیں کہ جس مجلس میں قرض ادا کر رہا ہے اس میں کچھ زیادہ نہ دے بلکہ اس مجلس کے بعد دوسری مجلس میں دے، اھ، میں کہتا ہوں کہ ہبہ کے طور پر زیادہ دینا بیع صرف میں بھی جائز ہے جیسا عنقریب معلوم ہوگا۔ پس اگر حضرت صدیق کا وہ اثر جو مستفتی نے مدوّنہ سے نقل کیا ہے، صحیح بھی مان لیا جائے تو ہمارے نزدیک وہ تقویٰ اور ورع واحتیاط پر مبنی ہے کیونکہ ابورافع نے زیادت کو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے لئے حلال اور (ہبہ) کر دیا تھا اور خلخال کا توڑنا موجب ضرر اور

سبب نقصان قیمت ہے، اور مشاع غیر قابل تقسیم کی ہبہ جائز ہے باوجود اس کے بھی حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا اس زیادت کو قبول نہ کرنا محض احتیاط کی وجہ سے تھا، درمختار میں ہے جو زیادت ہبہ کی صورت میں ہو وہ ربا نہیں ہے، پس اگر کسی نے دَس دِرہم بھر چاندی دَس درہم کے بدلے بیچی، اور بقدر ایک دانگ کے زیادہ دے دی تو اگر یہ ایک دانگ بطور ہبہ کے دیا تو ربا نہ ہوگا، اور نہ عقد فاسد ہوگا، بشرطیکہ ان دراہم کا توڑنا نقصان کا موجب ہو، کیونکہ اس صورت میں مشاع غیر قابل تقسیم کی ہبہ ہوگی (اور وہ درست ہے ۱۲) منح میں ذخیرہ سے امام محمد سے اسی طرح نقل کیا ہے، خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی نے ایک درہم ایک درہم کے عوض بیع کیا اور ان میں سے ایک زیادہ وزنی ہے۔ اور اس کے مالک نے زیادت کو دوسرے کے لئے حلال کر دیا تو جائز ہے، کیونکہ یہ مشاع غیر قابل تقسیم کی ہبہ ہے۔ اھ۔ علامہ شامی رحمہ اللہ اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ زیادت اس وقت جائز ہے کہ پہلے سے مشروط نہ ہو، اور اگر مشروط ہو تو عقد مجموعہ پر واقع ہوگا اور اس صورت میں حق شرع کی وجہ سے عقد کا توڑنا واجب ہوگا۔

حقا للشرع ثم قال و ان الزيادة انما تصح اذا صرح بكونها هبة فتكون هبة بشروطها ومع عدم التصريح فهی باطلة و هو الذی فی المجمع اھ (ص۲۸۵، ۲۸۶ ج۴) قلت و بعد ذلک ظهر لک البطلان قول المستفتی ان الفضل فی البیع ای بیع الصرف و نحوها ربا مطلقا لا دخل فیه لتراضی العاقدین الخ (ص ۷۰) و کذا تفرقته بین ربا البیع و ربا الدین بان الاوّل لا یتوقف تحققه علی الشرط و الثانی یتوقف تحققّة علیه بل الحقه ان الزیادة التی لا تجوز فی البیع الربوے مطلقا لا یجوز فی الدین کذلک والتی تجوز فی الدین بلا شرط کقبول الهدیة واجابة الدعوة قبل ادائه او بعده لا مع الاداء تجوز فی بیع الصرف کذلک ایضا و کذا لمنفعة الحاصلة من جهة الجودة

والوصف تجوز بلا شرط فی الصورتین و کل ماستدل به المستفتی من الأثار علی جواز الزیادة علی القرض (فی صفحه ۱۸، ۱۹) لاحجة له فیه اما حدیث جابرانه صلی اللّٰہ علیه وسلم قال لبلال زن فارجح فی المیزان فاعطانی اوقیة من ذهب و زادنی قیر اطافیه انها زیادة قلیلة لا تظهر فی الوزنین فان القیراط هو نصف عشر الدینار فی اکثر البلاد و عند اهل الشام جز من اربعة و عشرین اهل الشام جزء من اربعة و عشرین منه کذا فی مجمع البحار (ص۱۳۴، ج۲) والا وقیة وزن اربعین درهما کما فیه ایضا (ص۴۵۹، ج۱) قلت هذا اوقیة الفضة واما اوقیة الذهب فهی قد تساوی مائتی درهم المساویة لعشرین دینارا کما ورد فی روایة عند البخاری عن ابی نضرة عن جابرة رضی اللّٰہ عنه اشتراه بعشرین دینارا (ص۳۷۵، ج۱) فنسبة القیراط الی الاوقیة اقل من نسبة نصف درهم الی مأة درهم و مثل هذه الزیادة جائزة و انما اختلفوا فی نصف الدرهم و ایضا فان تلک الزیادة انما کانت فی ثمن الابل و هی ملحقة بالعقد اذا کان المبیع قائما و جائزة بالاتفاق فی غیر الصرف لا سیما فی ما نحن فیه لعدم جریان الربا بین الاوقیة والحیوان.فافهم و اما روی ابو هُریرة ان رجلا اتی النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یتقاضاه قد استسلف منه شطر وسق فاعطاه و سقا فقال نصف و سق لک و نصف وسق من عندی الخ و فی روایة جاء صاحب الوسق یتقاضاه فاعطاه وسقین فقال وسق لک ووسق نائل من عندی الخ و نحوه من الأثار ففیه تصریح من النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یکون الزیادة هبة و نائلا من عنده وما تصریح فیه به بحمل علیه لکون الاحادیث بعضها یفسر بعضا و هو محمول علی

انه صلی اللّٰہ علیه وسلم و هبه زیادة مقررة متمیزة عن حقه الذی قضاه وما لک یزید فیه قید تبدل المجلس ایضا بان قضاه حقه اوّلا ثم لما قبضه و استوفاه و اراد ان یذهب و هبه الزیادة بعدهٗ.

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ زیادت اسی وقت صحیح ہے جب کہ اس کے ہبہ کی تصریح کردی جائے پھر اس میں شرائط ہبہ کی رعایت کی جائے گی اور اگر ہبہ کی تصریح نہ کی گئی تو یہ زیادت باطل ہے۔اھ۔ میں کہتا ہوں کہ ان تصریحات سے مستفتی کے اس دعویٰ کا غلط ہونا واضح ہو گیا کہ بیع صرف میں زیادت مطلقاً ربا ہے۔تراضی عاقدین کو اس میں کچھ دخل نہیں۔(کیونکہ ہم نے ثابت کردیا کہ زیادت بطریق ہبہ یہاں بھی جائز ہے۱۲) نیز مستفتی کا ربا البیع اور ربا القرض میں یہ فرق ظاہر کرنا بھی غلط ہو گیا کہ ربا البیع کا تحقق تو شرط پر موقوف نہیں اور ربا القرض کا تحقق شرط پر موقوف ہے بلکہ حق یہ ہے کہ جو صورت بیع صرف میں مطلقاً جائز نہیں وہ دَین وقرض میں بھی جائز نہیں اور جو زیادت قرض میں بدون شرط کے جائز ہے جیسے ہدیہ ودعوت وغیرہ کا قبول کرنا وہ بیع صرف میں بھی اسی طرح جائز ہے نیز جو زیادت اوصاف کی قِسم سے ہو مثلاً کھوٹے کے بدلے کھرا دینا وہ بھی بدون شرط کے دونوں میں جائز ہے (بیع میں بھی اور قرض میں بھی) اور جن آثار سے مستفتی نے اس مدعا پر استدلال کیا ہے کہ قرض میں اصل سے زائد لینا مطلقاً جائز ہے ان سے اس کا مدعا حاصل نہیں ہوسکتا، چنانچہ اوّل اس نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ان سے ایک اوقیہ میں اُونٹ خریدا اور مدینہ پہنچ کر ثمن ادا کیا اور) بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ان کے لئے ایک اوقیہ سونا تول دو اور جُھکتا ہوا تولو پس بلال رضی اللہ عنہ نے ایک قیراط زیادہ دیا الخ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہ معمولی زیادتی ہے، جو ہر وزن میں ظاہر نہیں ہوسکتی، کیونکہ قیراط دینار کا بیسواں حصہ یا چوبیسواں حصہ ہے اور اوقیہ چاندی کا چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اور سونے کا اوقیہ

بیس دینار کے برابر بھی ہوتا ہے، (اور یہاں وہی مراد ہے) جیسا بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جابر رضی اللہ عنہ کا اُونٹ بیس دینار میں خریدا تھا اھ۔اور جب اوقیہ بیس دینار کا ہوا، اور قیراط ایک دینار کا بیسواں یا چوبیسواں حصہ ہوا تو قیراط (اوقیہ کا ۴۰۰/ا، یا ۴۸۰/ا ر حصہ ہوا تو اس) کی نسبت اس سے بھی کم ہوئی جو نصف درہم کو سو درہم سے حاصل ہے، اور اتنی زیادتی کا مضائقہ نہیں، ہاں نصف درہم پورا ہو تو اس میں اختلاف ہے، دوسرے اس زیادت کا حاصل یہ تھا کہ اُونٹ کی قیمت میں اضافہ کر دیا گیا اور ثمن میں جو زیادت بحالت بقائے مبیع کی جائے وہ اصل عقد سے ملحق ہوتی ہے، اور بیع صرف کے سوا تمام بیوع میں اتفاقاً یہ صورت جائز ہے، خصوصاً صورت مجوث عنہا میں کیونکہ اوقیہ اور حیوان میں تو ربا کا تحقق ہو ہی نہیں سکتا خوب سمجھ لو، رہی یہ حدیث جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے آدھا وسق قرض لیا تھا وہ تقاضا کرنے لگا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک وسق دیا اور فرمایا کہ آدھا وسق تو تیرا تھا اور آدھا وسق میری طرف سے ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے ایک وسق قرض لیا تھا وہ تقاضا کرنے آیا تو آپ نے اس کو دو وسق دیئے اور فرمایا کہ ایک وسق تو تیرا ہے اور ایک وسق میری طرف سے عطیہ ہے الخ۔اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو حضور کی صاف تصریح موجود ہے کہ زیادت بطور ہبہ کے تھی (اور اُوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہبہ کے طور سے زیادہ دینا قرض و بیع دونوں میں جائز ہے ۱۲) اور جس روایت میں یہ تصریح مذکور نہ ہو اس کو مصرح پر ہی محمول کیا جائے گا، کیونکہ احادیث ایک دوسرے کی مفسر ہوتی ہیں، اور (جب یہ زیادتی بطور ہبہ کے تھی تو) اس میں یہ قید بھی لگائی جائے گی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زیادت کو مستقل اور ممتاز کر کے عطا فرمایا تھا، اور امام مالک رحمہ اللہ اس کے ساتھ یہ قید بھی زیادہ کریں گے کہ حضور نے یہ زیادت اسی مجلس میں نہیں دی جس میں

قرض ادا کیا گیا تھا بلکہ مجلس بدل کردی گئی تھی۔

فان قیل و این الدلالة فی الأثار علی مثل تلک القیود قلنا و من این الدلالة فی هذه الأثار علی کون تلک القضا یا وقعت بعد نزول احکام الربا و تشریعها لم لا یجوز ﴿و اما تاخر اسلام الراوی فلا ینافی ذلک لا حتمال ان یکون رواه بالارسال عن صحابی قدیم الاسلام کما قلنا مثل ذلک فی حدیث ابی هُریرة عن قصة الکلام فی الصلوٰة ۱۲ منه﴾ ان تکون قبله کما قالت الحنفیة فی استقراضه صلی اللّٰه علیه وسلم الابل اذ ذلک کان قبل تحریم الربا ثم نهی صلی اللّٰه علیه وسلم عن الحیوان بالحیوان نسیئة قاله الطحاوی فی معانی الأثار له (ص۲۲۹، ج۲) فان سلمنا کون تلک القضا یا وقعت بعد تحریم الربا نقیدها بقیود عرفناها من نصوص اخر غیرها والافلالوم علینا ان قلنا بنسخها بایة الربا وبالاحادیث الواردة فیه فافهم و اما ما نقله المستفتی عن العینی بلفظ و فیه ما یدل ان المقرض اذا اعطاه المستقرض افضل مِمَّا اقترض جنسا اوکیلا اووزنا ان ذلک معروف و انه یطیب له اخذه الخ ص۱۷ فهو مجهول علی الزیادة القلیلة التی لا تجری بین الوزنین او علی ما تکون بطریق الهبة والنائلة من المستقرض والافنقول انا اطلاق هذا الحکم منسوخ بدلیل نسخ استقراض الحیوان الواردفی هذا الحدیث و اذا کان جزء من الحدیث منسوخا لا یصح الاستدلال بباقیه لحدوث احتمال النسخ فیه والعجب من المستفتی کیف یحتج باستدلال العینی هذا ولا حجة فیه علی احد ولا یحتج بنقله الاجماع بقوله وقد اجمع المسلمون نقلا عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ان اشتراط الزیادة فی السلف ربا اھ مع کونه حجة فی النقل

لکونه ثقة فیه عارفا بمذاهب العلماء، بل قدح فیه (فی حاشیة ص ۱۷) بان العلامة العینی شرح الهدایة بعد شرحه للبخاری بکثیر من الزمان و اعترف فیہ بانه لم یثبت فی هذا الباب النهی عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم و هو المعتبر لانه اخرا قواله الخ و منشاء القدح عدم ادراکه بمراد العینی ولذا ظن قولیه متعارضین ولا تعارض بینهما فان کلامه فی شرح الهدایة علی سند حدیث کل قرض جرنفعا معناه بعد صحة النقل ان هذا الحدیث لم یثبت بهذه الطریق.

اس پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ ان آثار میں یہ قیود کہاں ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان آثار میں یہی قید کہاں ہے کہ یہ واقعات نزولِ احکام ربا اور اشاعت تحریم ربا کے بعد واقع ہوئے یہ احتمال کیوں نہیں ہوسکتا کہ یہ واقعاتِ ربا سے پہلے کے ہوں، جیسا بعض روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض صحابہ سے اُونٹ قرض لینا وارد ہے، اور حنفیہ نے اس میں یہی تاویل کی ہے کہ یہ واقعہ حُرمت ربا سے پیشتر کا ہے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کو حیوان کے بدلے اُدھار بیچنے سے منع فرمادیا (تو حیوان کا قرض لینا بھی ممنوع ہوگیا) پس اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ یہ واقعات حُرمت ربا کے بعد کے ہیں تو ہم دوسرے دلائل کی وجہ سے قیود مذکورہ کے ساتھ ان کو مقید کریں گے۔ ورنہ اگر ہم یوں کہیں کہ یہ آثار آیت ربا اور احادیث ربا سے منسوخ ہیں جب بھی ہم پر کوئی الزام عائد نہیں ہوسکتا اور مستفتی نے علامہ عینی کا جو قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے (جس کا ذکر عینی کے کلام میں ہے) معلوم ہوا کہ اگر مدیون قرض دہندہ کو اس چیز سے جو اس نے قرض لی تھی افضل شے ادا کرے خواہ وہ جنس میں افضل ہو یا مقدار میں یا وزن میں تو یہ ایک احسان ہے اور قرض دہندہ کو اس کا لینا حلال ہے الخ یہ اس زیادت پر محمول ہے جو بقدر قلیل ہو کہ دو وَزنوں میں ظاہر نہ ہوسکتی ہو یا اس زیادت پر محمول ہے جو مدیون کی طرف سے بطور ہبہ کے (بلاشرط) ہو ورنہ ہم کہیں

گے کہ یہ قول اطلاق کی صورت میں منسوخ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حیوانات کا قرض لینا جس کا اس حدیث میں (جس سے علامہ عینی نے حکم مذکور مستنبط کیا ہے) ذکر ہے منسوخ ہو چکا ہے، اور جب حدیث کا ایک جزو منسوخ ہو تو اس کے باقی اجزاء سے بھی استدلال صحیح نہیں کیوں کہ ان میں بھی نسخ کا احتمال موجود ہے اور ہم کو مستفتی سے حیرت ہے کہ وہ علامہ عینی کے اس استدلال کو تو حجت بنا کر بیان کرتا ہے، حالانکہ یہ کسی پر بھی حجت نہیں، اور نقل اجماع میں ان کے قول کو حجت نہیں سمجھتا، حالانکہ وہ صاف لکھتے ہیں کہ مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے کہ قرض میں زیادت کی شرط لگانا ربا ہے اھ۔ اور علامہ عینی کی نقل حجت ہے، کیونکہ وہ نقل میں ثقہ اور مذاہب علماء سے واقف ہیں بلکہ مستفتی نے اس قول کو یہ اعتراض کر کے رَد کر دیا ہے کہ علامہ عینی نے ہدایہ کی شرح بخاری کی شرح کے بہت زمانہ کے بعد لکھی ہے اور شرح ہدایہ میں اقرار کیا ہے کہ اس باب ﴿یعنی قرض سے نفع حاصل کرنے کے بارے میں۔۱۲منہ﴾ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ممانعت ثابت نہیں ہوئی، اور چونکہ یہ آخری قول ہے اس لئے یہی معتبر ہے۔ اھ۔ مگر اس اعتراض کا منشاء صرف یہ ہے کہ مستفتی نے علامہ عینی کا مطلب نہیں سمجھا، اس لئے دونوں قولوں میں اس کو تعارض نظر آنے لگا، حالانکہ دونوں میں کچھ بھی تعارض نہیں، کیونکہ شرح ہدایہ میں تو انہوں نے حدیث کل قرض جر نفعا کی سند پر کلام کیا ہے، جس کا مطلب صحت نقل مستفتی کے بعد یہ ہے۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی طریقۃ علم الاسناد و معنی کلامہ فی شرح البخاری ان النہی ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بطریق اجماع المسلمین علیہ نقلا عنہ ولا یلزم من عدم ثبوت النقل بطریق الاسناد عدم ثبوتہ بطریق الاجماع والتلقی فقد مر فی الاصل الرابع ان مدار الصحۃ لیس علی الاسناد فقط بل قد یصح بالتلقی و

استدلال المجتهد به و ان لم يكن له سند يعول عليه فيا التلبيس هذا المستفتي كيف يحرف الكلم عن مواضعه و يخدع الجهلاء بتناقض هذا الكلام و تدافعه مع انه برئ من كل ذلک وابعدعنه بمراحل او نقول حاصل كلامه فی شرح الهداية عدم ثبوت النهی عن كل منفعة مشروطة كانت او غير مشروطة و فی شرح البخاری ثبوت النهی عن اشتراط الزيادة فی القرض و كونه ربابجماع المسلمين نقلاً عن النبی صلی اللّٰه عليه وسلم فافهم ولا تعجل فی رد بعض الكلام ببعض و نقصه به، و اما استدلال المستفتی بكون اية الربا مجملة والاحاديث بيانا لها فقد فرغنا عن الجواب عنه فان قيل حاصله ان الربا كان معلوم المراد عند العرب ثم صارمجملا حين ادخل الشارع فيه اشياء لم يكن العرب يعرفه بالربا و مقتضاه حدث والاجمال فی الأية بسبب الاحاديث مع ان الفقهاء جعلوا السنة بيانًا لها ولا يجوز كون البيان سببًا للاجمال قلنا سبب الاجمال من الاحاديث بعضها و هی التی تدل علی ان للربا معنی شرعيا اعم من العرفی كحديث ان الربا بضع و سبعون شعبة والبيان منها بعضها كحديث ابی سعيد و عبادة و مثل ذلک جائز حتما و حاصله كون الأية مجملة فی الربا الشرعی ظاهرة فی العرفی الذی كان اهل الجاهلية يتعارفونه و يتعاملون به و هو الذی نعاه اللّٰه اليهم ثم نقول لو سلمنا الاجمال فی ربا القران مطلقا فلا نسلم كون ربا البيع ربا منصوصا وربا الدين ربا قياسيا بل نقول بان كلاهما منصوص امّا الاوّل فبيان السنة المشهورة والثانی بدلالة النص و بالاجماع وبالأثار الواردة فی تفسير ربا الجاهلية و بحديث كل قرض جرنفعا فهو ربا اما دلالة

النص فبيانها ان الامة والائمة قد اجمعت علے كون حرمة الربا معللة سوى من شذ من اهل الظاهر فلا عبرة بقوله ولا يقدح به الاجماع لكون مذهبهم فى انكار القياس و تعليل النصوص باطلا بالكتاب والسنة واجماع الصحابة و من بعدهم والتفصيل هذا البحث موضع اخر و علة حرمة الربوا انما هو كونه ظلما خلاف العدل كما تقرر فى الاصل السابع و اذا كانت الزيادة .

کہ یہ حدیث علم اسناد کے طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، اور شرح بخاری میں جو قول مذکور ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق نقل اجماعی وتلقی کے اس صورت کا ربا ہونا ثابت ہے، اور بطریق اسناد کے اگر کوئی نقل ثابت نہ ہوتو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بطریق تلقی کے بھی ثابت نہ ، کیونکہ اصل چہارم میں ہم ثابت کر چکے ہیں کہ صحت حدیث کا مدار لفظ پر نہیں، بلکہ تلقی واستدلال مجتہد سے بھی حدیث صحیح ہو جاتی ہے، یا یوں کہا جائے کہ شرح ہدایہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ہر منفعت سے مطلقاً خواہ وہ مشروط ہو یا غیر مشروط ہو ممانعت ثابت نہیں، اور شرح بخاری کے قول کا حاصل یہ ہے کہ قرض میں زیادت مشروط کا ربا ہونا اجماع مسلمین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے ثابت ہے پس سمجھ سے کام لو، اور ایک کلام کو دوسرے کا متعارض قرار دے کر رَد نہ کرو۔ اور آیت ربا کو مجمل اور احادیث کو اس کا بیان قرار دے کر جو دلیل مستفتی نے بیان کی ہے اس کے جواب سے ہم فارغ ہو چکے ہیں۔

سوال: اس جواب کا حاصل یہ تھا کہ ربا کے معنی اہل عرب کو معلوم تھے، مگر اس میں اجمال اس وقت پیدا ہوا جب کہ شارع نے ربا کے تحت میں ایسی صورتیں بھی داخل کردیں جن کو اہل عرب ربا نہ سمجھتے تھے، اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ آیت ربا میں احادیث سے اجمال آیا، حالانکہ فقہاء نے تو احادیث کو آیت کا بیان قرار دیا ہے۔ اور بیان کا سبب

اجمال بن جانا جائز نہیں، جواب سبب اجمال تو وہ احادیث ہیں جن سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ربا کے شرعی معنی عرفی معنی سے عام ہیں، جیسے یہ حدیث کہ ربا کے ستر (۷۰) سے کچھ اُوپر شعبے ہیں اور بیان وہ احادیث ہیں جن میں ربا شرعی کی صورتیں مذکور ہیں جیسے ابوسعید وعبادہ رضی اللہ عنہ وغیرہ اور اس میں کچھ اشکال نہیں (کہ بعض احادیث سے آیت میں اجمال آجائے اور دوسری حدیث سے اجمال کی تفسیر ہو جائے۔

اور حاصل جواب کا یہ ہے کہ یہ آیت ربا معنی شرعی میں تو مجمل ہے اور ربا عرفی میں مجمل نہیں، بلکہ ظاہر ہے، کیونکہ وہ تو اہلِ جاہلیت میں مشہور اور معمول بہ تھی اور اسی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر وعید وارد فرمائی ہے، اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ آیتِ ربا مجمل ہے تو ہم کو یہ مسلّم نہیں ہے کہ ربا البیع کی حُرمت منصوص ہے اور ربا القرض کی حُرمت قیاسی ہے، بلکہ ہمارے نزدیک دونوں منصوص ہیں قسم اوّل تو سنتہ مشہورہ کے بیان سے ثابت ہے اور قسم ثانی دلالۃ النص اور اجماع اور ان آثار سے ثابت ہے جو ربا جاہلی کی تفسیر میں وارد ہیں۔ نیز حدیث **کل قرض جر نفعا فھو ربا** سے بھی اس کا ثبوت ہو رہا ہے، دلالۃ النص کی تقریر تو یہ ہے کہ تمام اُمت اور جملہ ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ ربا کی حُرمت معلل ہے (یعنی اس کی کوئی علت ضرور ہے) اس میں بجز اہلِ ظاہر کے کسی کا اختلاف نہیں، مگر ان کا اختلاف معتبر نہیں، نہ اُن کے خلاف کا اجماع پر کوئی اثر، کیونکہ قیاس اور تعلیل کا انکار جواز کے مذہب کی بنیاد ہے کتاب اللہ اور سنت اور اجماع صحابہ وتابعین سے باطل ہو چکا ہے، چنانچہ دوسرے مواقع میں اس کی تفصیل موجود ہے، اور حُرمت ربا کی علت یہ ہے کہ وہ ظُلم ہے اور عدل کے خلاف ہے، جیسا اصل ہفتم میں ثابت ہو چکا ہے۔

مع الحلول فی بیع مدجید بمدین ردیین او بیع درھم مضروب بدرھمین مکسورین و بیع حلی من الفضة باکثرمن وزنھا وا ن کانا یسا ویانه فی المعنی حیث تکون الزیاد فی مقابلة جودة او صفة او

سكة و نحوها ربا محرما فكون الزيادة المشروط فى القرض حيث
لا مقابل لها الا مجرد الاجل اولى بكونها ربا محرما ممنوعا و كذا
اذا كانت زيادة الاجل فى بيع الدرهم بدرهم مثله نسئة ربا محرما
فالزيادة الحقيقة على دراهم القرض بان ياخذ المقرض مكان المأة
مأة و عشرين اولى بكونها ربا محرما لكون الزيادة ليست الا لاجل
الزمان والاجل لا قيمت له شرعا كما تقرر فے الاصل السادس،
وهذا مما لا ينكره الامكابر معاندا فان كون ذلک ربا و ظلما ما لا
يخفى على آحاد من المسلمين بل ولا على احد من اهل الملل بل
هذا هو الربا عند الناس كلهم دون الزيادة عندالحلول و دون بيع
الدرهم بالدرهم نسئة فالعامة لا تعده من الربا ولا تتهم من يفعل
ذلک باكل الربا قال العلامة الحافظ ابن القيم فے الاعلام انه اى
الشارع حرم التفرق فے الصرف و بيع الربوى بمثله قبل القبض لئلا
يتخذ ذريعة الى التاجيل الذى هو اصل باب الربا فحماهم من قربانه
باشتراط التقابض فى الحال ثم اوجب عليهم فيه التماثل و ان لا يزيد
احد العوضين علے الأخر اذا كان من جنس واحدحتى لا يباع مد
جيدبمدين رديين و ان كان يساويانه سدالذريعة ربا النساء الذى هو
حقيقة الربا و انه اذا متعهم من الزيادة مع الحلول حيث تكون الزيادة
فى مقابلة جودة او صفة او سكة او نحوها فمنعهم منها حيث لا مقابل
لها الامجرد الاجل اولٰى فهذه حكمة تحريم ربا الفضل التى خفيت
على كثير من الناس حتى قال بعض المتأخرين لا يتبين لى حكمة
تحريم ربا الفضل و قد ذكر الشارع هذه الحكمة بعينها فانه حرمه
سدالذريعة رباالنساء فقال فى تحريم ربا الفضل فانى اخاف عليكم

اللما واللما هو الربا فتحريم الربا نوعان نوع حرم لما فيه من المفسدة و هو رباالنسية و نوع حرم تحريم الوسائل و سد الذرائع اھ(ص۹۶، ۷۰، ج ۲) و هذا والله كلام في غاية القوة والعجب من المستفتي انه كيف قلب الامر فجعل ربا القرض الذى هو اصل الربا و ظهرت حكمة حرمته للناس ربا قياسيا و سعى لتحليله اشد السعى وجعل ربا الفضل الذى خفيت حكمة تحريمه على بعض العلماء ربا حقيقيا منصوصا قطعيا مع كونه مختلفا فيه بين الصحابة اولاوهل هذا الا الضلال.

اور جب ایک عمدہ مد کی بیع دوخراب مد کے عوض یا ایک سالم منقوش درہم کی بیع دوٹوٹے ہوئے درہموں کے بدلہ میں یا چاندی کے زیور کی بیع اس سے زیادہ چاندی کے عوض نقد کی صورت میں بھی ربا ہے، حالانکہ ایک اعتبار سے ان صورتوں میں مساوات موجود ہے، کیونکہ جس جانب میں وزن کی زیادتی ہے اس طرف اوصاف میں نقصان ہے تو اس زیادتی کو دوسرے کی عمدگی اور کھرے پن یا سکہ کے مقابل کہہ سکتے تو قرض میں جس زیادت کی شرط لگائی جاتی ہے اس کا ربا میں داخل ہونا بدرجۂ اولیٰ ضروری ہے کیوں کہ اس صورت میں اس زیادت کا عوض سوائے اجل اور مدت کے کچھ بھی نہیں (اور اصل ششم میں معلوم ہو چکا ہے کہ اجل اور مدت کی شریعت میں کچھ قیمت نہیں ۱۲) اور اس اولویت کا انکار بجز ہٹ دھرم کے کوئی نہیں کرسکتا، کیونکہ اس کا ربا ہونا کسی جاہل مسلمان بلکہ کسی مذہب کے پیرو پر بھی مخفی نہیں، بلکہ عام طور پر لوگ اسی کو ربا سمجھتے ہیں، اور نقد بیع کی صورت میں ایک ہم جنس کا دوسرے ہم جنس سے زیادہ ہونا یا ایک درہم کو ایک درہم کے بدلہ میں اُدھار بیچنا عام لوگوں کے نزدیک ربا نہیں، اور نہ ایسے شخص کو وہ سود خوار سمجھیں گے، حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں کہ شارع نے بیع صرف میں اور ہر مال ربوی کی بیع میں جبکہ اس کے مقابلہ میں ہم جنس ہو قبضہ سے پہلے مجلس بیع سے جُدا ہونے کو حرام کردیا ہے، تا کہ اس

کو اجل اور مدت کی بیع کا ذریعہ نہ بنالیا جائے جو کہ باب ربا کی اصل بنیاد ہے، پس شارع نے نقدا النقدی قبضہ کی شرط لگا کر لوگوں کو ربا کے پاس پھٹکنے سے بھی بچالیا پھر جس وقت عوضین ایک جنس سے ہوں تو یہ بھی واجب کر دیا کہ دونوں برابر سرابر ہوں ایک دوسرے سے زائد نہ ہوں یہاں تک کہ ایک عمدہ ﴿مُد ایک پیمانہ ہے جو صاع کا ربع ہے ۱۲﴾ مد کو دو خراب مدوں کے عوض بھی بیع کرنا جائز نہیں، اگرچہ قیمت کے لحاظ سے دونوں برابر ہوں تا کہ اس کو ربا النسیہ کا ذریعہ نہ بنالیا جائے جو کہ ربا کی حقیقت ہے اور جب شارع نے نقد کی صورت میں زیادتی سے منع کر دیا حالانکہ یہ زیادت کھرے پن کی صفت یا اور کسی صفت کے عوض میں ہوتی ہے تو جہاں اس زیادت کا عوض سوائے مدّت اور اَجل کے کچھ نہ ہو وہاں تو زیادت بدرجہ اولیٰ ممنوع وحرام ہوگی، پس ربا، الفضل کے حرام ہونے کی یہ حکمت ہے جو بہت لوگوں پر مخفی ہے، یہاں تک کہ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ ربا الفضل کے حرام ہونے کی حکمت میری سمجھ میں کچھ نہیں آئی، اھ۔ مگر خود شارع نے اس کی حکمت بعینہ وہی بیان کی ہے (جو ہم نے بتلائی) کہ اس کو اس واسطے حرام کیا گیا ہے، تا کہ اس کو ربا النسیہ کا ذریعہ بنالیا جائے، چنانچہ ربا الفضل کی حرمت بیان کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ مجھ کو تم پر ربا کا اندیشہ ہے، اھ۔ پس حرمت ربا دو قسم پر ہے، ایک قسم کو تو اس لئے حرام کیا گیا ہے کہ اس میں خود مفسدہ ہے، اور یہ ربا النسیہ ہے اور دوسری قسم کو اس لئے حرام کیا گیا ہے کہ وہ اصلی ربا کا ذریعہ بن جاتی ہے اھ۔ اور بخدا یہ کلام بہت مضبوط ہے، ہم کو مستفتی پر حیرت ہے کہ اس نے حقیقت الامر کو کیسا بدل ڈالا، کہ ربا القرض کو تو جو کہ حقیقی ربا ہے جس کی حرمت کی حکمت سب پر ظاہر ہے ربا قیاسی قرار دیتا اور اس کے جائز کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگاتا ہے اور ربا الفضل کو ربا حقیقی قطعی منصوص کہتا ہے، جس کی حرمت کی حکمت بعض علماء پر مخفی ہے، اور صحابہ کے درمیان بھی اس میں ابتداءً اختلاف تھا (کہ ابن عباس اس کو حرام نہ کہتے تھے ۱۲) اور گمراہی اسی کا نام ہے۔

فمن قال بتحريم ربا الفضل لزمه القول بتحريم ربا الدين بالاولى لما فيه من الظلم والعدوان وسفک دم العدل ماليس فى ربا الفضل كما لا يخفى على من شم رائحة من العقل والدين وايضا فالقول بجواز ربا الدين يقتضى ان لا يكون في تحريم ربا الفضل حكمة سوى تضييع الزمان واتعاب النفوس بلا فائدة فانه لا يشاء احد ان يبتاع ربويا باكثر منه من جنسه الاقال اقرضتک مأة درهم بمأة درهم و عشرين من الصبح الى العصر او الى الغد و نحوه و اذا كان هذا جائز او بيع مأة درهم بمأة و عشرين حراما فهل يبتاع هذا بذاک الا احمق او مجنون و اى حاجة له الى البيع اذا كان يتخلص من الربا بالاقراض والاستقراض فلا يعجز احد عن استحلال ما حرمه اللّٰه قط بادنى حيلة فيا سبحان اللّٰه ايعود الربا الذى قد عظم اللّٰه شانه فى القرآن واوجب محاربة مستحله ولعن آكله ومؤكله و شاهد يه وكاتبه و جاء فيه من الوعيد ما لم يجى فى غيره الى ان يستحل بادنى حيلة لا كلفة فيها اصلا فكيف يستحسن ان ينسب نبى من الانبياء فضلا عن سيد الانبياء بل ان ينسب رب العلمين الى ان يحرم هذه المحرمات العظيمة و توعد باغلظ العقوبات وانواع الوعيد على بيع درهم جيد بدرهمين رديين حالاً مع كونهما يساويانه معنى ولا ظلم فيه على احد ثم يبيح تلک المحرمات والزيادات كلها بحيلة الاقراض والاستقراض مع وجود الفضل و الزيادة فى ذلک حقيقة و فيه من الظلم مالا يخفى فلا حول ولا قوة الا باللّٰه العلى العظيم فاذا كانت آية الربا محرمة الفضل فى البيع فهى محرمة بدلالة النص لربا القرض والدين بالاولٰى كدلالة تحريم القول باف للوالدين على تحريم ايلامهما بالضرب والشتم

بالاولی ودلالة النص لیست من القیاس بل ھی فوقه و انھا قطعیة کعبارة النص و نحوھا کما تقرر فی الاصل الثالث.

پس جو شخص ربا الفضل کو حرام کہے اس پر ربا القرض کا حرام ماننا بدرجۂ اولیٰ لازم ہے کیونکہ اس میں ظلم وتعدی اور انصاف کا خون اس قدر ہے کہ ربا الفضل میں اس کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں جس شخص کو عقل ودین کا ایک شمہ حاصل ہے وہ اس کو بخوبی سمجھ سکتا ہے، دوسرے ربا القرض کو جائز کہنے کے معنی یہ ہیں کہ ربا الفضل کے حرام کرنے میں سوائے وقت ضائع کرنے اور مخلوق کو بلا فائدہ پریشان کرنے کے کچھ بھی حکمت نہ ہو کیونکہ جب سو درہم کو سوا سو درہم کے عوض قرض دینا جائز اور بیع کرنا حرام ہے تو اب کوئی احمق اور مجنون ہی ہوگا جو اس کے بعد بھی بیع کرے گا۔ جب وہ قرض کے ذریعہ حرمتِ ربا سے بچ سکتا ہے، تو اس کو بیع کی کیا حاجت ہے بلکہ وہ جس چیز کے عوض اسی کا ہم جنس زائد مقدار میں خریدنا چاہتا ہے اس کو ایک ساعت یا ایک دن کے واسطے قرض دے کر لے سکتا ہے، اور اس صورت میں ہر شخص ربا حرام کو ایک ادنیٰ حیلہ سے حلال کر سکے گا، تو سبحان اللہ! کیا وہ ربا جس کو قرآن میں اللہ تعالیٰ نے سخت خطرناک بتلایا اور اس کے حلال سمجھنے والے کو اعلان جنگ دیا ہے، اور اس کے کھانے والے ،کھلانے والے گواہی دینے والے اور لکھنے والے پر لعنت کی ہے، اور اس کے متعلق ایسی سخت وعید وارد ہوئی ہے، ایک ادنیٰ حیلہ سے جس میں کوئی مشقت نہیں حلال کی جاسکتی ہے پھر یہ کیونکر زیبا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بلکہ رب العالمین کی طرف یہ بات منسوب کی جائے کہ وہ ایک کھرے درہم کو دو کھوٹے درہموں کے عوض بیع کرنے پر تو اس قدر سخت وعیدیں اور شدید تر حُرمتیں بیان فرمائیں، حالاں کہ (قیمت کے لحاظ سے درحقیقت یہ دونوں مساوی ہیں اور اس میں کسی پر کچھ بھی ظلم نہیں، پھر ان تمام محرمات اور زیادات کو قرض کے حیلہ سے جائز کر دیں حالانکہ اس میں حقیقۃً زیادتی اور ظلم صریح موجود ہے، فلا حول و لا قوة الا باللہ العلی العظیم، غرض

آیتِ ربا اگر بیع میں ربا الفضل کو حرام کرتی ہے تو بطریق دلالۃ النص کے ربا القرض کو بدرجۂ اَولیٰ حرام کرتی ہے، جیسے والدین کو اُف کہنے کی حُرمت اس کو مستلزم ہے کہ ضرب وشتم سے ان کو ایذاء دینا بدرجۂ اَولیٰ حرام ہو، اور دلالۃ النص قیاس میں داخل نہیں، بلکہ اس سے بڑھ کر ہے، اور اس کی دلالت قطعی ہے جیسا اصل سوم میں گذر چکا۔

و اما الاجماع فقد ذكره القاضى ابوالوليد بن رشد فى بداية المجتهد له وقد ذكرناه قبل و حاصله ان العلماء قد اتفقوا على ان الربا يوجد فى شيئين فى البيع و فيما تقرر فى الذمة من بيع او سلف او غير ذلک فاما الربا فيما تقرر فى الذمة فهو صنفان صنف متفق عليه و هو ربا الجاهلية الذى نهى عنه و ذلک انهم كانوا يسلفون بالزيادة و ينظرون و كانوا يقولون انظرنى ازدک الخ و ذكره العلامة العينى ايضا فى شرح البخارى بقوله و قد اجمع المسلمون نقلا عن النبى صلى الله عليه وسلم ان اشتراط الزيادة فى السلف ربًا اھ.وقد ذكرناه ايضا و قد صرح الطحاوى بكون ربا الدين الذى كان متعارفا بين اهل الجاهلية رباالقرآن و كذا صرح الفخر الرازى و ابن حجر الهيثمى فى تقرير حجة ابن عباس رضى الله عنه و سيأتى و كذا صرح الجصاص الرازى رحمة الله عليه بكون الربوا لو عين منه ما هو فى القرض و منه ما هو فى البيع و كذا صرح ابن القيم والشاه ولى الله يكون ربا الدين ربا حقيقيا اولى بالتحريم وربا البيع غير حقيقى حرمه الشارع صلى الله عليه وسلم سد اللذ رائع و فى كل ذلک دليل على اجماع الامة والائمة كلهم على تحريم ربا القرض قطعًا لم يقل احدمنهم بجوازه اصلا و اما الأثار الواردة فى تفسير الربا الجاهلية الذى هو ربا القرآن فمنه مارواه ما لک فى المؤطا عن زيد بن اسلم فى تفسير الأية قال

كان الربا في الجاهلية ان يكون للرجل على الرجل حق الى اجل فاذاحل قال اتقضى ام تزلى فان قضاه اخذوالاازاده فى حقه وزاده الأخر في الاجل وروى الطبرى من طريق عطاء و من طريق مجاهد نحوه كذا قاله الحافظ فتح البارى (ص ۲٦۴، ج۴) وقد التزم الصحة اوالحسن في الاحاديث المزيدة فى الشرح فهذه الاثار كلها صحاح او حسان ولفظ مجاهد عند الطبرى قال الربا الذى نهى الله عنه كانوا فى الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول لک كذا و كذا و تؤ خرعني فيؤخر عنه اھ (ص٦٧،ج۳) وروى عن قتادة ان ربا اهل الجاهلية يبيع الرجل البيع الى اجل مسمى فاذا حل الاجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده و اخر عنه اھ اسناده صحيح او حسن ايضا لكون الحافظ ذكره فى الفتح و قد تقدم فى الاصل الثامن ان اقوال التابعين فى تفسير القران حجة لا سيما زيد بن اسلم۔

اوراجماع کو قاضی ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں بیان کیا ہے، جیسا اُوپر گذر چکا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علماء نے اس پر اتفاق کرلیا ہے کہ ربا کا تحقق دوصورتوں میں ہوتا ہے، ایک بیع میں دوسری اس دین میں جوذمہ پرواجب ہوتا ہے خواہ بیع سے واجب ہو یا قرض وغیرہ سے اور جو ربا دین واجب فی الذمہ ہوتا ہے اس کی دوقسمیں ہیں ایک قسم کا حرام ہونا اتفاقی ہے، اور وہ جاہلیت کی ربا، جس کی صورت یہ تھی کہ وہ لوگ زیادتی کی شرط پر قرض دیتے اور مہلت دیا کرتے اور قرض لینے والے) یوں کہتے تھے کہ تم ہم کو مہلت دو ہم تم کو (اصل سے) زیادہ دیں گے الخ اور علامہ عینی نے بھی شرح بخاری میں اجماع کا ذکر ان الفاظ سے کیا ہے کہ تمام مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے اس اَمر پر اجماع کیا ہے کہ قرض میں زیادہ (لینے) کی شرط کرنا ربا ہے، اور طحاوی نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ جو ربا اہل جاہلیت میں

متعارف تھی قرآن میں اسی ربا کا ذکر ہے اسی طرح امام فخر رازی اور علامہ ابن حجر ھیثمی نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی دلیل بیان کرتے ہوئے اس کی تصریح کی ہے اور جصاص رازی نے بھی بیان کیا ہے، کہ ربا کی دو قسمیں ہیں ایک بیع میں ہوتی ہے ایک قرض میں اور حافظ ابن القیم اور شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے صاف فرمایا ہے کہ حقیقی ربا وہ ہے جو قرض میں ہو اس کی حرمت اصلی ہے اور بیع میں جو ربا ہے وہ غیر حقیقی ہے اس کو شارع صلی اللہ علیہ وسلم نے سدّ باب کے طور پر حرام کیا ہے، ان تمام اقوال سے ثابت ہو گیا کہ تمام اُمت اور جملہ ائمہ ربا القرض کی حرمت قطعیہ پر متفق ہیں کسی نے ہرگز اس کو جائز نہیں کہا، اب تم وہ آثار بھی دیکھو جو ربا جاہلی کی تفسیر میں وارد ہوئے ہیں جس کا قرآن میں ذکر ہے، چنانچہ امام مالک نے مؤطا میں زید بن اسلم رضی اللہ عنہ سے آیت ربا کی تفسیر میں نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جاہلیت میں ربا کی یہ صورت تھی کہ کسی کا دوسرے شخص پر کچھ حق ہوتا جس کی اداء کے لئے مدت مقرر ہوتی جب مدت پوری ہو جاتی صاحب حق دوسرے سے کہتا تم میرا حق ادا کرتے ہو یا (سود) بڑھاتے ہو اب اگر وہ حق ادا کر دیتا تو لے لیا جاتا، ورنہ (سود سے) اصل کو بڑھا دیا جاتا اور صاحب حق مدت کو بڑھا دیتا، طبری نے عطاء کے واسطہ سے اور مجاہد کے واسطہ سے بھی اسی کے مثل روایت کیا ہے جیسا کہ فتح الباری میں مذکور ہے، اور چونکہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کا التزام کیا ہے کہ شرح میں جو احادیث بڑھائی جائیں وہ صحیح ہوں گی یا حسن اس لئے یہ سب آثار صحیح یا حسن ہیں اور طبری نے مجاہد سے اس مضمون کو ان لفظوں سے روایت کیا ہے کہ جس ربا سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں کسی کا دوسرے کے ذمہ دَین (قرض) ہوتا تو مدیون کہتا کہ میں تم کو اتنا زیادہ دُوں گا مجھے مہلت دے دو اس پر وہ مہلت دے دیتا، اور قتادہ رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت کیا ہے کہ جاہلیت والوں کی ربا کا یہ طریقہ تھا کہ ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کوئی چیز اُدھار بیچتا مدت معینہ مقرر کر کے

پھر جب وہ مدّت پوری ہو جاتی اور خریدار قیمت ادا نہ کر سکتا تو وہ (رقم میں) کچھ اضافہ کر دیتا اور بائع اس کو مہلت دے دیتا۔ اھ۔ اس کی سند بھی صحیح یا حسن ہے، کیونکہ حافظ نے اس کو بھی فتح الباری میں ذکر کیا ہے، اور اصل ہشتم میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تفسیر قرآن کے بارے میں تابعین کے اقوال حجت ہیں۔

و مجاهد و عطاء وقتادة فهؤلا ء اجلة التابعين رؤس علماء التفسير فى زمانهم و قد صرح العلماء بان مراسيل مؤطا مالک و مقاطيعه و بلاغه كلها مستندة من غير طريق مالک الاربعة كما فى تزيين الممالک للسيوطى عن ابن عبدالبر (ص۵۷) و هذا ليس منها فند حض بذلک قدح المستفتى فى هذه الأثار بالانقطاع و عدم الاتصال، و قد اغرب المستفتى حيث قال ان هذه الأثار كلها مختصة بربا البيع لما فى اثرقتادة من ذكر البيع (ص۳۶،۳۷،۳۸،۳۹،۴۰) و لم يدر المسكين ان ذكر شئ لا يستلزم نفى غيره لا سيما اذا لم يكن بينهما منافاة وههنا كذلک فان اثر زيد بن اسلم ومجاهد و غيرهما عام للبيع و القرض جميعا و اثر قتادة خاص بالبيع ولاتنا فى بين العام والخاص بل ﴿ذكر الزيلعى فى نصب الراية عن السغناقى قاعدة محصلها انه اذا ورد حديثان احدهما عام و الآخر خاص فان علم تقديم العام على الخاص خص العام بالخاص وان علم تاخير العام كان العام ناسخا للخاص هذا اذا علم التاريخ اما اذا لم يعلم فان العام يجعل آخر المافيه من الاحتياط اھ (ص۴۰۸،ج۱) مؤلف﴾ يجرى العام على عمومه و يحمل الخاص على التمثيل كيف و ان سياق القران يأبى تصرالربا المذكور فيه على ربا البيع لدلالة القول المحكى عن المشركين فيه انما البيع مثل الربا على تفرقتهم بين البيع والربا كما لا يخفى و ايضاً فالربا الذى ذكر ه قتاده ليس بربا

البيع الذى ورد به السنة المشهورة الذهب بالذهب والفضة بالفضة الحديث فان ربا البيع منحصر فى ما يكون مع البيع فى وقت العقد كما لا يخفى على من عرف حده و انواعه ليس فى اثر قتاده تقييد الربا بوقت البيع بل فيه تصريح بانهم انما كانوا يربون اذاحل الاجل و لم يكن عند المشترى قضاء ولا يخفى ان البيع يتم بالايجاب والقبول و بتفرق العاقدين عن مجلس العقد اجماعا فالربا الذى يوجد بعد تمام البيع عند حلول الاجل ليس من ربا البيع فى شئ و انما هو من ربا الدين الذى لم يبينه السنة المشهورة ولا فرق بينه و بين ربا القرض اصلا بل كلا هما غير ربا البيع الذى ورد بيانه فى السنة فذكر لفظ البيع فى اثر قتادة لا يجدى المستفتى شيئا و قد صرح الجصاص فى احكام القرآن بان العرب لم يكونوا يعرفون البيع بالنقد واذا كان متفاضلا من جنس واحد ربا الى ان قال ولم يكن تعاملهم بالربا الاعلى الوجه الذى ذكرنا من قرض دراهم او دنا نير الى اجل مع شرط الزيادة اھ (ص٢٦٥،ج١) و من ادعى خلافه فعليه البيان والا فالجصاص و مثله من العلماء الذين قصر و اربا الجاهلية، على ربا الدين حجة على من ناواهم والعجب من المستفتى انه كيف يفرح بتفسير قتادة و بتفسير سعيد بن جبير و الشافعى و ابن العربى المالكى و بتفسير الواحدى و غيرهم من المفسرين ولا راحة له فى شئ من ذلک فان هؤلاء جميعا بل كل من ذكر لفظ البيع فى تفسير ربا الجاهلية متفقون على ان العرب كانوا يقولون اذا حل الاجل اتقضى امر تربى فان لم يقض زادوافى الثمن على ان يؤخروا، و هذا لا يصدق عليه حد الربا الذى ذكره المستفتى بقوله الربا هو الفضل

لخالی عن العوض فی البیع (ص۴۴) فان الزیادة فی الثمن المؤجل عند حلول الاجل لیس بالفضل الخالی عن العوض بعد انقراض البیع و قد تقدم عن ابن رشد فی بدایة المجتهد له اتفق العلماء علی ان الربا یوجد فی شیئین فی البیع وفیما تقرر فی الذمة من بیع او سلف الخ و فیه تصریح بان الربا الموجود فیما تقرر فی الذمة من بین لیس من ربا البیع الذی هوالنوع الاوّل بل هو من نوع الثانی الذی یکون فیما تقرر فی الذمة فبطل ما زعمه المستفتی من دخوله فی ربا البیع فان قیل ان الزیادة فی الثمن والحط منه یلتحقان باصل العقد قلت ذلک مشروط ﴿صرح بالاوّلین فی الدر وردالمحتار وغیره فی باب التصرف فی الثمن ولزم الثالث بطلان اخر عنی وازیدک وعجل واضع عنک ۱۲ منه﴾ بقیام المبیع و بغیر الصرف و بان لا تکون الزیادة والحط فی مقابلة الاجل واما بعد ھلاک المبیع ولو حکما و کذا ان کانت الزیادة والحط فی مقابلة الاجل فلا یلتحق بالعقد کما لو قال المشتری اٰخر عنی وازیدک او قال البائع عجل واضع عنک فکلاھما باطل کما صرح به غیر واحد من علمائنا و منھم الجصاص فی احکام القراٰن له (ص۴٦۷، ج۱) فظهر بماذکرنا ان الزیادة التی کانت العرب تزید ھا عند حلول الاجل فی مقابلة التاخیر لم تکن ملحقة بالعقد اصلا والالم تکن ربابل کانت جائزة و المبیع قائم ولکن الاٰثار واقوال المفسرین کلها مطبقة علی کون ھذه الزیادة التی کانت العرب تفعله ربا محرما فادخال ھذه الزیادة فی الثمن و الحاقها بالعقد باطل قطعًا بل انما ھو من ربا الدین و اذا کان کذلک و اٰیة الربا مجملة عند المستفتی لابیان لها بالسنة المشهورة و ھی واردة فی ربا البیع عنده

لا غير فمن اين قال المستفتی بحرمة الذی ورد ذكره فی اثر قتادہ و سعيد بن جبير و قول الشافعی وابن العربی والواحدی و غيرهم من المفسرين فان قال قلت بحرمته لكونه داخلا فی ربا البيع الذی و ردبيانه فی السنة فقد ظهر بطلان ذلک بما ذكرنا و ان قال قلت بحرمة و دخوله فی الربا باثرقتادة وباقوال المفسرين قلنا فيلزمک كون الاثر الموقوف الغير القطعی بيانا للأية و قد ﴿ولا يصح القول بان المجمل لا يصير مفسر ابخبر الواحد فقد صرح فی التوضيح بجواز التفسير لكتاب بخبر الواحد وكذا جعل فی نور الانوار اخبار الآحادبيانا لمجمل الكتاب وقال الآمدی لايمتنع ان يكون البيان اما بدليل قاطع او ظنی اقترن به من القرائن ما اوجب العلم بمدلول كلامه اھ (ص۶۵، ج۳)﴾ انكرته فی (ص۱۶) و ايضًا) يلزمک القول بحرمة الفضل المشروط.

خصوصاً زید بن اسلم ومجاہد وعطاء وقتادہ کے اقوال کیوں کہ یہ حضرات اجلۂ تابعین اوراپنے زمانہ میں علماء تفسیر کے امام تھے، نیز علماء نے تصریح کی ہے کہ مؤطا مالک کے مراسیل ومقاطیع وبلاغات دوسرے طریق سے متصلاً ثابت ہیں، جیسا علامہ سیوطی نے حافظ ابن عبدالبر کے حوالہ سے بیان کیا ہے، پس مستفتی کا ان آثار میں انقطاع وعدم اتصال سے اعتراض کرنا لغو وباطل ہے اس سے بڑھ کر عجیب بات مستفتی نے یہ کہی کہ وہ ان سب آثار کو بالبیع کے ساتھ خاص کرتا ہے، محض اس لئے کہ قتادہ کے اثر میں لفظ بیع کا ذکر آ گیا ہے مگر اس نے یہ نہ سمجھا کہ ایک شئے کا ذکر دوسری شے کی نفی کو مستلزم نہیں، خصوصاً جبکہ دونوں میں کچھ منافات بھی نہ ہو، اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ زید بن اسلم ومجاہد وغیرہ کے آثار تو بیع وقرض دونوں کو عام ہیں، اور قتادہ کے اثر میں خاص بیع کا ذکر ہے، اور عام وخاص میں منافات نہیں، بلکہ عام اپنے عموم پر رہے گا اور خاص کو تمثیل وغیرہ پر محمول کیا جائے گا، اس کے خلاف کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ قرآن کا سیاق

صاف طور سے ربا کے بیع میں منحصر ہونے کا انکار کررہا ہے کیونکہ انما البیع مثل الرباء سے بیع اور ربا کا الگ الگ ہونا معلوم ہورہا ہے دوسرے جس ربا کا ذکر قتادہ کے اثر میں ہے وہ بیع کا ربا نہیں جس کو حدیث مشہور الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ نے بیان کیا ہے، کیوں کہ ربا البیع وہ ہے جو عقد بیع کے ساتھ بیع کے وقت پایا جائے اور اثر قتادہ میں جو ربا مذکور ہے، وہ بیع کے وقت نہ ہوتا تھا، بلکہ اس میں تصریح ہے کہ اہل جاہلیت ربا کا معاملہ اس وقت کرتے تھے جب کہ مدت پوری ہو جاتی، اور خریدار رقم کو ادا نہ کرسکتا، اور یہ بات ہر شخص کو معلوم ہے کہ بیع کا معاملہ تو بالاتفاق ایجاب وقبول اور تبدل مجلس سے تمام ہوجاتا ہے، اب جو ربا بیع تمام ہونے کے بعد مدت پوری ہوجانے کے وقت پایا جائے گا، اس کو بیع سے کیا تعلق اور اس کو ربا البیع کہنا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے، بلکہ وہ تو ربا القرض ہے جس کو سنت مشہورہ نے بیان نہیں کیا، اور اس میں اور ربا القرض میں اصلاً کچھ فرق نہیں، پس قتادہ کے اثر میں لفظ بیع کا ذکر آجانا مستفتی کو تو کچھ بھی مفید نہیں، اور امام جصاص نے احکام القرآن میں تصریح کردی ہے کہ اہل عرب نقد بیع کے اندر ایک ہم جنس کا دوسرے ہم جنس سے زیادہ ہونے کو ربا نہیں سمجھتے تھے، ان کے یہاں معاملہ ربا کی صرف وہی صورت تھی جو ہم نے پہلے بیان کی ہے کہ وہ دراہم ودنانیر ایک مدت کے لئے قرض دیا کرتے اور زیادہ وصول کرنے کی شرط لگاتے تھے۔ اھ۔ جس کو اس کے خلاف کا دعویٰ ہو وہ دلیل پیش کرے ورنہ امام جصاص نیز ان تمام علماء کا قول جنہوں نے ربا جاہلی کو قرض میں منحصر کیا ہے ہر مخالف پر حجت ہے، اور ہم کو مستفتی پر حیرت ہے کہ وہ قتادہ اور سعید بن جبیر اور امام شافعی اور ابن العربی اور واحدی وغیرہ مفسرین کی تفسیر سے بلا وجہ خوش ہوتا ہے حالانکہ ان کی تفسیروں میں اس کے لئے خوشی کا کوئی موقع نہیں، کیونکہ حضرات بلکہ وہ تمام علماء جنہوں نے ربا جاہلی کی تفسیر میں لفظ بیع کا ذکر کیا ہے اس امر پر متفق ہیں کہ اہل عرب (بیع کے بعد) جب مدت مقررہ پوری ہوجاتی اس وقت کہتے تھے کہ تم رقم دو

گے یا سود دو گے اس پر اگر وہ رقم نہ ادا کرتا تو ثمن میں زیادتی کر دیتے اور خریدار کو مہلت دیدیتے اور اس صورت پر ربا کی وہ تعریف ہرگز صادق نہیں آتی جو خود مستفتی نے بیان کی ہے، کہ ربا وہ زیادت ہے جو بیع میں عوض سے خالی ہو کیونکہ ثمن مؤجل میں مدّت تمام ہونے کے بعد جو زیادت کی جائے گی اس کو فضل خالی عن العوض فی البیع نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ تو فضل خالی عن العوض بعد تمام بیع ہے اور علامہ ابن رشد کا یہ قول اُوپر گذر چکا ہے کہ علماء نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ ربا دو چیزوں میں متحقق ہوتا ہے، ایک بیع میں دوسرے اس دین میں جو ذمہ پر واجب ہو خواہ بیع سے واجب ہوا ہو یا قرض سے الخ اور اس میں صاف تصریح ہے کہ جو ربا اس دَین میں متحقق ہو جو بیع سے واجب ہوا ہے وہ قسم اَوّل یعنی ربا البیع میں داخل نہیں بلکہ قسم دوم یعنی ربا القرض میں داخل ہے پس مستفتی کا اس کو ربا البیع میں داخل سمجھنا غلط ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ثمن میں زیادت اور کمی کرنا تو اصل عقد سے ملحق ہوتا ہے (پس ثمن مؤجل میں مشتری کی طرف سے جو زیادت ہوگی وہ عقد بیع سے ملحق ہو کر ثمن مبیع قرار پائے گی، اور اس میں جو ربا ہوگا وہ ربا البیع ہوگا نہ ربا القرض) تو اس کا جواب یہ ہے کہ زیادت فی الثمن کا اصل عقد سے ملحق ہونا چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، اَوّل یہ کہ اس وقت تک مبیع اپنے حال پر باقی ہو دوسرے یہ کہ یہ عقید بیع صَرف نہ ہو، تیسرے یہ کہ زیادت اجل اور مدت کے مقابلہ میں نہ ہو، اور اگر ثمن میں زیادتی کمی مبیع کے ہلاک ہوجانے کے بعد کی گئی یا اجل اور مدت کے مقابلہ میں ہوئی تو یہ عقد سے ملحق نہ ہوگی، مثلاً خریدار یوں کہے کہ مجھے مہلت دے دو میں ثمن زیادہ کردوں گا یا بائع یوں کہے کہ تو مدتِ معینہ سے پہلے ثمن دے دے تو میں کچھ کم کردوں گا یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، جیسا جصاص نے احکام القرآن میں اس کی تصریح کی ہے، اس کے بعد بات ظاہر ہے کہ اہل عرب ثمن مؤجل کی میعاد پورا ہونے کے بعد جو زیادت ثمن میں بمعاوضہ تاخیر کے کرتے تھے، وہ ہرگز عقد سے ملحق نہ تھی، ورنہ ربا میں داخل نہ ہوتی،

بلکہ بحالت قیام مبیع یہ زیادت مباح ہوتی، حالانکہ مفسرین کے اقوال اور صحابہ کے آثار سب بالاتفاق اس کو ربا حرام بتلارہے ہیں، پس اس زیادت کو ثمن میں داخل کر کے عقد بیع سے ملحق کرنا قطعاً غلط ہے، بلکہ وہ تو ربا القرض کی قسم سے ہے اور جب ایسا ہے اور مستفتی کے نزدیک آیت ربا مجمل ہے جس کا بیان سنت مشہورہ کے سوا کچھ نہیں، اور سنت مشہورہ میں اس کے نزدیک صرف ربا البیع کا ذکر ہے اس کے سوا کچھ نہیں تو اب مستفتی بتلائے کہ اس نے اس ربا کو جس کا اثر قتادہ وسعید بن جبیر اور امام شافعی وابن العربی اور واحدی وغیرہ مفسرین کے اقوال میں موجود ہے کس دلیل سے حرام کہا، اگر وہ یوں کہے میں اس کو ربا البیع میں داخل سمجھ کر حرام کہتا ہوں تو یہ سمجھنا تو صحیح نہیں جیسا تقریر بالا سے واضح ہوا اور اگر یہ کہے کہ میں اس کو اثر قتادہ واقوال مفسرین کی وجہ سے ربا میں داخل سمجھتا ہوں تو ہم کہیں گے کہ اس صورت میں تم کو اثر موقوف ظنی کو آیت کا بیان ماننا پڑے گا، اور تم اس کا انکار کرتے ہو:

فی القرض بالأثار الخالية عن ذكر البيع العامة للقرض وغيره وباقوال العلماء الذين فسروا ربا الجاهلية بالزيادة فی القرض و ايضا نطالبک بالفرق بين الزيادة فی الثمن المؤجل عند حلول الاجل بشرط التاخير والزيادة المشروطة فی القرض فان قلت بان الزيادة فی الاوّل بمقابلة المبيع فقد ظهر بطلانه و ان قلت بانها بعد حلول الاجل ﴿ذكر المستفتی هذا الفرق فی ص ۴۳، مؤلف﴾ لا فی ابتداء العقد و فی الثانی تكون الزيادة مشروطة من الاوّل العقد قلنا فالثانی اولی بالحرمة لان الجاهلية كانوا يزيدون فی الدين عوض الاجل اذا لم يقضه المديون عند حلوله وارتكب المطل ﴿حاصله ان ربا الجاهلية كان فی مقابلة الاجل مع كونه عقوبة المطل والفضل المشروط فی القرض ليس الاعوض الاجل من غير عقوبة اصلا فحرمة الثانی اولٰى من الاوّل لا بالقياس بل بدلالة النص

کما ان حرمة ایلام الا یوین بالضرب والشتم اولی من حرمة قول اف لهما فافهم ۱۲﴾ الذی هو ظلم شرعًا و عرفا بخلاف المقرض اذا اشترط الزیادة علے القرض من اوّل الامر من غیر ان یوجد من المدیون مطل فان هذه الزیادة لیست الافے مقابلة الاجل و ایضا فلوتبایع الرجلان بثمن المؤجل واشترطا من اَوّل العقد ان المشتری اذا لم یقض الثمن عند حلول الاجل یزاد علیه درهم فے کل شهر فهل یقول المستفتے بجواز ذلک لکون الزیادة مشروطة من اوّل العقد فان اجتراء علے ذلک فقد جعل نفسه سخرة للصبیان حیث ادخل الزیادة فی الثمن عند حلول الاجل بعد انقراض البیع وانتهائه فی ربا البیع ولا یجعل الزیادة المشروطة فی العقد داخلا فیه و ان قال بحرمته فقد ابطل الفرق الذی ابداه فی ربا الجاهلیة والفضل المشروط فی القرض و ایضاً فلو استقرض رجل من اخر مأة درهم الی شهر و لم یشترطا الزیادة من اَوّل الامر فاذا مضی الشهر قال المقرض للمستقرض اتقضی امر تربی هل یجوز ذلک ام هو ربا محرم فان قال بالاوّل نطالبه بالفرق بینه و بین ربا الجاهلیة فان هذه زیادة بعد حلول الاجل ایضا لا فی ابتداء العقد وان قال بالثانی فقد ابطل الفرق الذی ابداه و بالجملة فلم یأت المستفتی فی رسالته الا باالاباطیل والاغلوطات التی یتعجب منها کل عاقل لبیب اوعالم اریب هذا ونقول ثالثا فی جواب الاستدلال بالاجمال بانا لوسلمنا اجمال الأیة فلا نسلم ان بیانها حدیث ابی سعید و عبادة الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ، فقط بل بیانها هذا الحدیث مع حدیث کل قرض جرنفعا فهو ربا و مع حدیث انما الربا فی النسئة و غیرهما ولا یلزم من ذکر اهل

الاصول حدیث ابی سعید و عبادة وجعلهم ایاه بیانا للاٰیة ان لا یکون غیر بیانالها فان ذکر شیٔ لا یستلزم نفی ماعداه فیحمل ذکرهم له علٰے التمثیل و اما ان خبر الواحد لا یصح بیانا للقطعی کما زعمه المستفتی فقد رددناه و بینا ان الحق جوازه کیف و اکثر ما ذکروه من امثلة البیان من اخبار الاحاد فافهم۔

نیز تم کو ان آثار عامہ کی وجہ سے جن میں بیع کا ذکر نہیں اور ان علماء کے اقوال کی وجہ سے جو ربا جاہلی کی تفسیر ربا القرض سے کر رہے ہیں، اس زیادت کی حرمت کا بھی قائل ہونا پڑے گا جو قرض میں مشروط ہو، نیز ہم تم سے اس زیادت میں جو ثمن موجل میں میعاد گذرنے پر بعوض مہلت کی جاتی ہے، اور اس زیادت میں جو قرض میں مشروط ہوتی ہے، فرق دریافت کرنا چاہتے ہیں، اگر تم دونوں میں یہ فرق بتلاؤ کہ پہلی صورت میں مبیع کی عوض زیادت ہے، تو اس کا بطلان ابھی ظاہر ہو چکا ہے، اور اگر یہ کہو کہ پہلی صورت میں تو میعاد گذرنے کے بعد زیادتی ہے، ابتداء عقد میں نہیں ہے، اور دوسری صورت میں ابتداء عقد ہی سے زیادتی مشروط ہے تو ہم کہیں گے کہ اس بناء پر دوسری صورت کو بدرجۂ اولیٰ حرام کہنا چاہئے کیونکہ جاہلیت والے تو دین کو اَجل کے عوض اس وقت بڑھاتے تھے، جب کہ مدیون وقت پر ادا نہ کرتا اور ٹالنے لگتا......اور قرض کا ٹالنا شرعاً و عرفاً ہر طرح مذموم ہے (اس کی سزا میں اگر کچھ زیادتی کی جائے تو قرین قیاس ہے) بخلاف اس کے قرض دینے والا ابتداءً ہی سے قرض سے زائد وصول کرنے کی شرط کرتا ہے، حالانکہ ہنوز مدیون کی طرف سے کوتاہی اور ٹال بھی متحقق نہیں ہوئی تو یہ زیادتی محض مہلت اور مدّت کے بدلہ میں ہے (اور اس کا ربا ہونا بدیہی ہے) پھر ہم تم سے دریافت کرتے ہیں کہ اگر دو شخص باہم خرید و فروخت ثمن موجل کے ساتھ کریں، اور ابتدائے عقد ہی سے یہ شرط کر لیں کہ اگر خریدار میعاد گذرنے پر ثمن ادا نہ کرے تو اس سے ہر مہینہ ایک درہم زائد لیا جائے گا تو کیا مستفتی

اس صورت کو اس بناء پر جائز کہہ دے گا کہ اس میں ابتدائے عقد سے زیادت مشروط ہے اگر وہ اس پر جرأت کرے تو یقیناً اپنے کو بازیچہ طفلاں بنائے گا کیونکہ عقد بیع تمام ہو جانے اور ثمن موجل کی میعاد گزر جانے کے بعد جو زیادتی ثمن میں کی جائے، اس کو ربا البیع میں داخل کرنا (اور حرام کہنا) اور عقد بیع کے وقت جس زیادتی کی شرط کی جائے اس کو ربا البیع سے خارج کرنا (اور حلال کہنا) مستفتی ہی کی عقل میں آ سکتا ہے، کوئی جاہل سے جاہل بھی اس کا قائل نہیں ہوسکتا اور اگر وہ اس کو بھی حرام (اور ربا البیع میں داخل) سمجھتا ہے تو وہ فرق باطل ہو گیا جو اس نے ربا جاہلیت اور ربا القرض میں پیدا کیا تھا، نیز اگر کوئی شخص سو درہم ایک مہینہ کے وعدہ پر دوسرے سے قرض لے اور ابتداء میں زیادت کی شرط نہ کی جائے، بلکہ مہینہ تمام ہونے کے بعد قرض دینے والا قرض خواہ سے یوں کہے کہ تم رقم ادا کرتے ہو یا کچھ زائد دینا چاہتے ہو، یہ صورت جائز ہے یا نہیں، اگر جائز ہے تو ہم مستفتی سے اس صورت میں اور ربا جاہلیت کی صورت میں فرق دریافت کرنا چاہتے ہیں کیونکہ یہاں بھی میعاد گذرنے کے بعد زیادتی کی گئی ہے (ابتداء عقد میں نہیں کی گئی) اور اگر حرام و ربا ہے تو وہ فرق باطل ہو گیا۔ جو مستفتی نے بیان کیا تھا، (معلوم ہوا کہ تحقق ربا کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ زیادتی کی شرط عقد کے ساتھ نہ ہو بلکہ بعد میں ہو۔۱۲) الغرض مستفتی نے اپنے رسالہ میں محض بیہودہ اور لغو باتیں بھری ہیں جن کو دیکھ کر ہر عاقل و عالم کو تعجب ہوتا ہے، اور آیت کے اجمال سے جو مستفتی نے استدلال کیا ہے، اس کا تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم آیت کو مجمل مان لیں تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ اس کا بیان صرف ابو سعید رضی اللہ عنہ و عبادہ رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ الخ ہے، بلکہ اس کا بیان یہ حدیث **کل قرض جز نفعاً فھو ربا** بھی ہے، اور حدیث **انما الربا فی النسئۃ** وغیرہ بھی، اور اُصولیین نے جو حدیث ابو سعید و عبادہ کو آیت کا بیان قرار دیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری احادیث بیان نہ ہوں، کیونکہ ایک کا ذکر دوسرے کی نفی کو مستلزم نہیں

پس ان کا ایک حدیث کو بیان کرنا صرف تمثیل پر محمول ہے، رہا یہ کہ خبر واحد آیت قطعی کا بیان نہیں ہو سکتی، جیسا مستفتی نے دعویٰ کیا ہے تو ہم اس کو (حاشیہ عربیہ میں) رَد کر چکے اور بتلا چکے ہیں کہ حق یہ ہے کہ خبر واحد قطعی کا بیان ہو سکتی ہے، کیوں نہ ہو، حالانکہ فقہاء نے جس قدر مثالیں بیان کی ذکر کی ہیں وہ سب اخبار آحاد ہی ہیں)

و اما حديث كل قرض جرمنفعةً فهو ربا فبيانه ان المنفعة فيه عامة لكل منفعة سواء كانت من قبيل الوصف كالجودة و نحوها او من قبيل الزيادة كالارجاح فى الوزن او غير هما كالهدية والدعوة ونحوهما اما المنفعة التى هى من قبيل الوصف او من جنس الهدية والدعوة فاختلفت اقوال العلماء فى حرمتها مع اتفاقهم عليها اذا كانت مشروطة وذهب شمس الائمه الحلوائى منا الى حرمته قبول الهدية واجابة الدعوة من غير شرط ايضا اذا لم يجربها عادة قبل الاقراض و قامت قرينة على كونها لاجله و هو الحق عندنا لكونة مؤيدا بالأثار وقال الكرخى لابأس بها اذا لم تكن مشروطة و اما التى من جهة الارجاج فى الوزن والعدد فاتفقوا علىٰ حرمتها سواء كانت مشروطة اولا الا ما قل منها كدانق مأة دراهم او تكون بلفظ الهبة او ما يجرى مجراه و قد مرتفصيل الا قوال فے هذه المسئلة من قبل ووجه الفرق فى احكام هذه لانواع من المنفعة ظاهر علىٰ كل من له مسكة بالفقة فان الوجودة والرداء ة و نحوهما من الاوصاف هدر فى الاموال الربوية فان الشارع قد جعل الدرهم الردى والجيد سواء وكذا الصّاع الردئ من التمر والجنيب منه كلاهما سواء ، فاذا قضى المديون درهمًا جيداً مكان درهم ردى من غير شرط لا يصدق عليه انها منفعة جرها القرض لكون الوصف هدرا فى الاموال الربوية نعم

اذا اشترطا المفترضان الجودة مثًلا صارف مقصودة لهما فيصدق عليها انما منفعة جرها القرض لكون الوصف هد رافى الاموال الربوية نعم اذا اشترطا المقترضان الجودة مثًلا صارت مقصودة لهما فيصدق عليها انها منفعة جرها القرض و هدية الغريم ودعوته منفصلا كلاهما عن مجلس القضاء ووقته اجنبى عن القرض ظاهر الكونه من غير جنس الدين منفصلا عن قضائه. ووصل الاجنبى بالاجنبى لا يكون الابرابط فلا يقال فى كل هدية ودعوة ان القرض جرهما الا اذا كانتا مشروطتين عند الاقراض اوقامت قرينة على جره لهما بخلاف الزيادة والرجحان فى دراهم القرض عند قضائه فان جرا لقرض لها ظاهر لكونها مقرونة بقضاء ه و من جنَسه فلا تجوز مطلقا الا اذا كانت قليلة لا يعتدبها او كان قد صرح المديون بكونها هبة فان القليل يتعذر الاحتراز منه والتصريح بالهبة منفى الربا لكونها عقدا مستقلاً اجنبياً عن الاقراض الا اذا كانت الهبة مشروطة فيصد ق عليها انها منفعت قد جرها القرض فلا تجوز و اذا علمت ذالک ظهرلک بطلان قول المستفتى ان الفقهاء لم يتمسكوا بهذا الحديث والاثر من لدن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم الى زماننا هذا و لم يفتوا بحرمته امثال هذه المنافع بل اتفقوا على انه لا يكون ربا الا ان يكون مشروطة فى العقد و هذا خلاف ما دَلت عليه هٰذه الأثار والاحاديث الواردة فى هذآ الباب علٰى ما فيها لا نها تدل على حرمة كل منفعة سواء شرطت اولم تشترط مع انها بدون الشرط جائزة بالاتفاق اھ (٦، ١٧) فهذه واللّٰه فرية مرية فان الفقهاء من الصحابة و التابعين واتباعهم لم يزالوا يستدلون على حرمة منافع

القرض بهذا الحديث و معناه و صرح بعضهم كشمس الائمة منا و ما لک واحمد بحرمتها مطلقا سواء شرطت اولم تشترط والذين قيدوا الحرمة بالاشتراط فانما قيد وهابه عملا بهذا الحديث لا اعراضها عنه لما فيه من لفظ الجرفقالواان القرض لا يجر الى نفسه منفعة اجنبية كالهدية والدعوة او منفعة قد هدرها الشارع كالجودة و نحوها الا بالاشتراط فمن شاء الاختلاف فے التقييد بالاشتراط النظر الى لفظ الجر والى صدق مفهومه بدون الاشتراط او عدمه وقول المستفتي مع انها بدون الشرط جائزة بالاتفاق باطل منشاء ة قلة المراجعة الى مذهب العلماء فقد ذكر عن رحمةالامة .

اب ہم حدیث کی قرض جر منفعة فهو ربا کی شرح کرتے ہیں کہ (اس کا ترجمہ یہ ہے کہ جس قرض سے نفع حاصل کیا جائے وہ ربا ہے اور اس میں لفظ منفعت ہر نفع کو عام ہے خواہ وصف کی قسم سے ہو جیسے کھرا پن یا وزن میں زیادتی کی قسم سے ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو جیسی ہدیہ و دعوت وغیرہ، رہی وہ منفعت جو وصف کی قسم سے یا ہدیہ اور دعوت کی قسم سے ہو اس کے حرام ہونے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان میں منافع کی شرط کر لی جائے تو حرام ہیں اور شمس الائمہ کا قول یہ ہے کہ مدیون کا ہدیہ اور دعوت قبول کرنا بدون شرط کے بھی حرام ہے، جب کہ قرض سے پہلے ہدیہ و دعوت کی عادت نہ ہو اور قرائن سے یہ ثابت ہو کہ یہ سب کچھ قرض ہی کی وجہ سے ہو رہا ہے، اور ہمارے نزدیک یہی حق ہے کیونکہ آثار سے اسی کی تائید ہو رہی ہے۔

اور کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اگر شرط نہ ہو تو ہدیہ و دعوت کا قبول کرنا حلال ہے اور جو منفعت وزن یا عدد میں زیادت کی قسم سے ہو اس کی حرمت پر سب کو اتفاق ہے خواہ اس کی شرط ہو یا نہ ہو البتہ اگر زیادتی بمقدار قلیل ہو جیسے سو درہم میں ایک دانگ یا وہ زیادتی ہبہ کے طریق پر ہو تو مضائقہ نہیں جیسا مفصل اُوپر معلوم ہو چکا ہے

اوران اقسام منفعت کے احکام میں فرق ظاہر ہے کیونکہ اوصاف جودت اور رداءت وغیرہ اموال ربویہ میں قابل اعتبار نہیں کیونکہ شارع نے درہم جید وردی نیز عمدہ خرما اورخراب خرما کو مکیل قرار دیا ہے، تو اگر مدیون بدون شرط کے درہم ردی کی جگہ عمدہ درہم ادا کردے تو اس کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرض سے منفعت حاصل کی گئی ہے کیوں کہ اموال ربویہ میں اوصاف کا اعتبار نہیں ہے، ہاں اگر قرض دینے والا جودت کی شرط کرلے تو اس وقت چونکہ یہ وصف مقصود ہو گیا ہے اس لئے اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ قرض سے منفعت حاصل کی گئی ہے اسی طرح مدیون اگر قرض دینے والے کی دعوت کرے یا اس کو ہدیہ دے جو ادائے قرض کے وقت اسی مجلس میں پیش نہ کیا جائے تو چونکہ ظاہر میں یہ قرض سے بالکل علیحدہ چیز ہے، کیونکہ اس کی جنس سے بھی نہیں اور ادا کے ساتھ نہیں۔ اور اجنبی شے کا تعلق اجنبی سے بدون ربط کے نہیں ہو سکتا، اس لئے ہر ہدیہ اور دعوت پر یہ بات صادق نہیں آ سکتی کہ قرض سے منفعت حاصل کی گئی ہے البتہ اگر قرض دینے کے وقت ہی ہدیہ و دعوت کی شرط کرلی جائے یا کوئی قرینہ قائم ہو جائے کہ یہ ہدیہ وغیرہ قرض کی وجہ سے دیا گیا ہے تو اس وقت اس کو قرض کا نفع کہا جا سکتا ہے، بخلاف اس کے کہ قرض کی رقم ادا کرتے وقت کچھ زیادہ رقم دی جائے یا وزن بڑھا دیا جائے تو اس کا منفعتِ قرض ہونا اور قرض کی وجہ سے حاصل ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ زیادت ادائے قرض سے متصل بھی ہے اور اس کی جنس سے بھی ہے، تو یہ کسی حال میں جائز نہیں، ہاں اگر معمولی زیادتی ہو جو نا قابل اعتبار ہے یا مدیون نے اس کو صراحۃً ہبہ کے طریق سے دیا ہو تو جائز ہے، کیونکہ قلیل سے احتراز دُشوار ہے اور ہبہ کی تصریح کے ساتھ ربا منتفی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ مستقل معاملہ ہے، جو قرض سے جدا ہے، البتہ اگر قرض کے ساتھ ہی ہبہ کی شرط کی جائے تو اس صورت میں یہ بات صادق آئے گی کہ قرض کے ذریعہ سے نفع حاصل کیا گیا، اور یہ جائز نہیں، جب اس کو سمجھ گئے تو اس تقریر سے تم کو مستفتی کے اس قول کا باطل ہونا معلوم ہو گیا ہوگا، کہ فقہاء نے اس

حدیث واثر سے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ سے اس وقت تک تمسک نہیں کیا اور نہ اس قسم کے منافع کی حرمت کا فتویٰ دیا بلکہ وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ منافع جب تک مشروط نہ ہوں اس وقت تک ربا میں داخل نہ ہوں گے اور یہ بات اس حدیث کے اور جملہ آثار کے جو اس باب میں مروی ہیں خلاف ہے کیونکہ وہ تو اطلاق کے ساتھ ہر منفعت کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، خواہ مشروط ہو یا نہ ہو حالانکہ بدون شرط کے یہ منافع بالاتفاق جائز ہیں ۔اھ۔ اور بخدا یہ صریح بہتان ہے۔ کیونکہ فقہاء وصحابہ وتابعین وتبع تابعین ہمیشہ سے منافع قرض کے حرمت پر اس حدیث یا اس کے ہم معنی آثار سے استدلال کرتے آئے ہیں۔

اور بعض فقہاء نے ان منافع کی حرمت کو اطلاق کے ساتھ بیان کیا ہے، خواہ مشروط ہوں یا نہ ہوں، جیسا شمس الائمہ اور امام مالک واحمد رحمۃ اللہ علیہما سے منقول ہے ، اور جن لوگوں نے حرمت کو شرط کی قید سے مقید کیا ہے وہ بھی اِسی حدیث (کل قرض جر نفعا الخ) پر عمل کرتے ہوئے یہ قید لگا رہے ہیں نہ کہ اس سے اعراض کرتے ہوئے کیونکہ حدیث میں لفظ جر موجود ہے تو وہ کہتے ہیں کہ قرض اپنی طرف ایسی منفعت کو جو محض اجنبی ہے، یا شرعاً قابل اعتبار نہیں ہے، بدون شرط کے کشش نہیں کرسکتا، پس شرط کے ساتھ حرمت کے مقید کرنے میں جو اختلاف ہے، اس کا منشاء لفظ جرم ہے، کہ اس کا مفہوم بدون شرط کے صادق آتا ہے یا نہیں، رہا مستفتی کا یہ قول کہ بدون شرط کے یہ منافع بالاتفاق جائز ہیں آھ۔ بالکل غلط ہے، جس کا منشاء مذہب علماء سے ناواقفی ہے کیونکہ ہم رحمۃ الامۃ کے حوالہ سے بتلا چکے ہیں۔

ان اباحنیفة وما لکا واحمد ذهبواالی حرمتها مطلق الا اذا جرت العادة بها بین المقترضین من قبل و هو قول شمس الائمة الحلوائی و ذهب الشافعی الٰی جوازها من غیر شرط و هو قول الکرخی منا و یشیر الیه کلام محمد فی بعض کتبه و هذا الاختلاف انما هو فی

المنافع التی هی من جنس الجوادة اوالهدیة والدعوة واما ما کان من جنس الزیادة فی الوزن والعدد فلا اختلاف فی حرمتها ﴿ای الا اذا کانت قلیلة لا یعتدبها او کانت بطریق العطاء والهبة کما مر. ۱۲﴾ مطلقًا کما قد مناه و من ادعی الاختلاف فیه فعلیه البیان و ظهر بذلک بطلان قول المستفتی ان الفضل المشروط فی القرض لیس ربًا منصوصا لان الفقهاء استدلوا علی حرمت بحدیث کل قرض جرمنفعة وجعله الفقیه ابوالولید مقیسا علی الربا المحرم بالقران ربا الجاهلیة وکذا جعله العلامة الکاسانی شبیها بالربا ﴿و فیه ان ملک العلماء قد صرح بان الاحتراز عن شبهة الربا واجب ایضا فلا ندری کیف فرح المستفتی بنقص کلامه و ایضا صرح محمد بان الکراهة بمعنی الحرمة قال فی الهدایه والمروی عن محمد نصان کل مکروه حرام اهـ (ص۳٦ ۴، ج۴)﴾ واطلق محمد علیه الکراهة لاالحرمة فلو کان الفضل المشروط فی القرض ربا منصوصًا لم یستدلوا علیه بمثل هذا الحدیث الغیر المشهور الذی ضعفه بعض المحدثین ولم یجعلوه مقیسًا علی الربا و شبیهًا له ولصرحوا بحرمته اهـ. ملخصا بمعناه (ص۱۲،۱۳) فان استدلا له بالحدیث لیس علی حرمة الفضل الذی یکون بالزیادة فی الوزن والعدد بل علی حرمة الفضل یعمه المنفعة التی تکون من جهة الوصف کالجودة او من جنس الهدیة والدعوة و نحوهما و هذا لامکر کونه شبیها للربا الحقیقی، و مکروهًا مع ان اطلاق الکراهة لا ینفی الحرمة فان اطلاق المکروه علی الحرام شائع فی کلام الفقهاء الا تری محمد بن الحسن یقول فی مؤطا. فی بیع المضامین والملاقیح و حبل الحبلة هذه البیوع کلها مکروهة ولا ینبغی آه. وقد اجمع العلماء علی

حرمتها لثبوت النهی عنها علی لسان الشارع صلی الله علیه وسلم و مثل ذلک فی کلامه کثیر و کذا فی کلام غیره من الفقهاء وفی الدر کل قرضٍ جر نفعًا حرام و فیه ایضا عن الخلاصة القرض بالشرط حرام اھ (ص۲۷۰، ج ۴) باب القرض. فمن اطلق علیه المکروه یرید به الحرام لاسیما اذا کان هذا الا طلاق فی کلام الصحابة فانهم کانوا لا یفرقون بین المکروه والحرام والواجب والفرض لکون الاصطلاح حادثا بعدهم فاندحض قول المستفتی ان الصحابة اتفقوا علےٰ کراهته و هو دلیل علےٰ عدم کونه ربا والاکان حراما (ص۱۴) فالفرق بین المکروه والحرام فی کلامهم باطل لما قلنا واما الفضل المشروط فی القرض من جهة الوزن والعدد فلم یستدلوا علٰی حرمة بحدیث کل قرض جرنفعا فقط بل استدلوا علیها بایٰة الربا التی فی القراٰن وجعلوه من ربا الجاهلیة واحتجوا علیها بالاجماع ایضًا کما مر کل ذلک مفصلا فافهم ولا تکن من الغافلین واذا عرفت ذلک فقد علمت انا لا نحتاج الی تصحیح حدیث کل قرض جر نفعا فی جواب هذا الاستفتاء الذی ورد علینا لما بین ان حرمة الفضل المشروط فی القرض لا تتوقف علیه ولکن نتکلم علےٰ ذلک تبرعا فنقول قدمر نقلا عن العزیزی شارح جامع الصغیر للسیوطی ان حدیث کل قرض جر منفعة فهو حرام حسن لغیره فاند حض بذلک قول المستفتی غیر ثابت ولا اصل له قال ابن حجر فیه الحارث ﴿قلت ولا یخفی ما فی هذا النقل من التحریف فان الحافظ لم یقل فیه الحارث بن مهامة الشعر بضعف الحارث و انما قال رواه الحارث بن ابی اسامة (وهو صاحب المسند کما فی کنز العمال فی ذکر الکتب التی استمد بها فی تالیف جمع الجوامع

(ص۲ ج ۱) و ثقه ابن حبان و ابو حاتم و ابراهیم والدار قطنی وغیرهم من ائمة الحدیث کما فی بستان المحدثین للمحدث الدهلوی) و انما قال الحافظ اسناده ساقط لان فیه سواء بن مصعب و مع ذلک لم یقل ان الحدیث غیر ثابت ولا اصل له بل قال وله شاهد ضعیف عن فضالة بن عبید البیهقی وآخر موقوفا عن عبدالله بن سلام رضی الله عنه عند البخاری اھ۔ ای والاسناد الضعیف اذا تاید بالشواهد تقویٰ کما لا یخفٰی علی من مارس علم الاسناد ۱۲ منه ﴾ بن اسامة و اسناده ساقط واعلّ عبدالحق بسوار بن مصعب وقال انه متروک الخ ص۱۳ فان الکلام فی طریق طریق لا ینفی حسن الحدیث ولا صحته لغیره فان الحدیث بتعدد الطرق قد یصل الی رتبة الصحیح مرة والی درجة الحسن اخریٰ و هذا الحدیث قد بلغ بتعدد طرقه وبشواهده الیٰ درجة الحسن کما قاله السیوطی فالقول بانه غیر ثابت ولا اصل له لا یجتریٔ علیه الا من لا علم له ولا مساس بالحدیث بل نقول ان الحدیث قد بلغ الصحة والشهرة لتنقی الامة.

کہ امام ابوحنیفہ اور مالک واحمد ان منافع کو مطلقاً حرام فرماتے ہیں مگر جب کہ قرض کے معاملہ سے پہلے بھی ان لوگوں میں ہدیہ ودعوت کی عادت جاری ہو تو مضائقہ نہیں، شمس الائمہ حلوائی کا یہی قول ہے، ہاں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بدون شرط کے ان منافع کو جائز کہتے ہیں اور کرخی کا بھی یہی قول ہے، اور بعض کتابوں میں محمد کا کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے یہ اختلاف انہی منافع میں ہے جو وصف جودت یا ہدیہ ودعوت کی قسم سے ہو اور جو منفعت زیادت وزن وعدد کی قسم سے ہو اس کے مطلقاً حرام ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، اور جو اس کے خلاف کا دعویٰ کرے وہ دلیل بیان کرے، نیز اس تقریر سے مستفتی کے اس قول کا بطلان بھی ظاہر ہو گیا کہ قرض میں جو زیادت مشروط ہوتی ہے وہ صریح ربا نہیں، کیونکہ فقہاء نے اس کی حرمت پر حدیث کل

قرض الخ سے استدلال کیا ہے، اور قاضی ابوالولید نے اس کو ربا جاہلی پر مقیس کہا ہے، اور علامہ کاسانی (صاحب بدائع) نے اس کو مشابہ ربا فرمایا ہے اور محمد نے اس پر کراہت کا اطلاق کیا ہے نہ حرمت کا، پس اگر وہ زیادت جو قرض میں مشروط ہو، صریح ربا ہوتی تو فقہاء اس کی حرمت پر اس غیر مشہور حدیث سے استدلال نہ کرتے جس کو بعض محدثین نے ضعیف بھی کہا ہے، نیز اس کو ربا پر قیاس نہ کرتے اور اس کے مشابہ نہ کہتے بلکہ اس کی حرمت کی صراحت کرتے آھ۔ وجہ بطلان کی یہ ہے کہ فقہاء نے اس حدیث سے اس زیادت کی حرمت پر استدلال نہیں کیا جو وزن وعدد میں ہو بلکہ ان منافع کی حرمت پر استدلال کیا ہے، جو وصف جودت وہدیہ ودعوت کی قسم سے ہوں اور اس کا مشابہ ربا اور مکروہ ہونا ہم کو بھی مسلم ہے، اور کراہت کے اطلاق سے حرمت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ فقہاء کے کلام میں حرام پر مکروہ کا اطلاق بہت شائع ہے چنانچہ امام محمد نے مضامین وملاقیح وحبل الحبلہ کی بیع پر مکروہ کا اطلاق کیا ہے حالانکہ سب علماء ان بیوع کی حرمت پر متفق ہیں کیونکہ شارع کی زبان سے صراحۃً ان کی ممانعت ثابت ہے اور محمد صلی اللہ علیہ سلم کے اور دیگر فقہاء کے کلام میں اس کی بہت نظیریں ہیں اور درمختار میں (صاف موجود) ہے کہ جو قرض نفع کا سبب بنے وہ حرام ہے اور خلاصہ کے حوالہ سے اسی میں یہ بھی ہے کہ شرط کے ساتھ قرض دینا حرام ہے۔ پس جن حضرات نے اس منفعت کو مکروہ کہا ہے ان کی مراد بھی حرمت ہی ہے، خصوصاً اگر یہ اطلاق صحابہ کے کلام میں وارد ہو کیونکہ وہ تو مکروہ وحرام ہیں اور فرض وواجب میں فرق نہ کرتے تھے، یہ سب اصطلاحی فروق بعد میں ظاہر ہوئے ہیں، پس مستفتی کا یہ قول باطل ہو گیا کہ صحابہ نے اس منفعت کی کراہت ہی پر اتفاق کیا ہے، اور یہ اس کے ربا نہ ہونے کی دلیل ہے، ورنہ اس کو حرام کہتے آھ۔ یہ گفتگو تو ان منافع میں تھی جو وصف جودت یا ہدیہ ودعوت کی قسم سے ہوں رہی وہ منفعت جو قرض کی رقم میں وزن یا عدد کی زیادت کی صورت سے حاصل ہو تو اس کی حرمت پر فقط حدیث کل قرض جر نفعا

الخ سے استدلال نہیں کیا گیا، بلکہ اس کی حرمت پر آیت ربا سے استدلال کیا گیا اور اس کو ربا جاہلی میں داخل کیا گیا، اور اس کی حرمت پر اجماع سے بھی استدلال کیا گیا ہے جیسا مفصل گذر چکا ہے خوب سمجھ لو، اور نادان نہ بنو، جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اَب سمجھو کہ ہم کو مستفتی کے استفتاء کے جواب میں حدیث کل قرض جر نفعًا الخ کی صحت ثابت کرنے کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ قرض سے زائد وصول کرنے کی حرمت کا ثبوت، اس حدیث پر موقوف نہیں، لیکن ہم تبرعاً اس پر بھی گفتگو کرنا چاہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عزیزی شارح جامع صغیر سیوطی کے حوالہ سے اُوپر گذر چکا ہے کہ یہ حدیث حسن لغیرہ ہے اس سے مستفتی کا یہ قول کہ یہ حدیث باطل اور بے اصل ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند ﴿اس لفظ کا مفہوم یہ ہے کہ حارث ضعیف ہے مگر حافظ نے یہ لفظ نہیں کہا اور نہ حارث ضعیف ہے بلکہ وہ تو صاحب مسند حافظ حدیث ہیں ابن حبان وابو حاتم وابراہیم ودارقطنی نے ان کو ثقہ کہا ہے مستفتی نے عمداً یا سہواً حافظ ابن حجر کے الفاظ میں تحریف کی ہے ۱۲۔﴾ میں حارث بن اسامہ ہے، اس کی اسناد ساقط ہے، عبدالحق نے سوار بن مصعب کی وجہ سے اس کو معلل کہا ہے اور سوار کو متروک بتلایا ہے، آھ۔ باطل ہوگیا، کیونکہ الگ الگ ہر سند میں کلام ہونا حدیث کے صحیح لغیرہ یا حسن لغیرہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ کثرت طرق سے حدیث کبھی صحیح کے درجہ پر پہنچ جاتی ہے، کبھی حسن کے درجہ پر اور یہ حدیث تعدد طرق و کثرت شواہد سے حسن کے درجہ پر پہنچ گئی ہے جیسا علامہ سیوطی نے فرمایا ہے، پس اس کو باطل اور بے اصل کہنے کی جرأت وہی کرسکتا ہے جس کو علم حدیث سے مس بھی نہ ہو، بلکہ ہم ترقی کرکے کہتے ہیں کہ یہ حدیث تلقی بالقبول ہے۔

له بالقبول ولما له من الشواهد والاحتجاج الائمة المجتهدين به و ذكر الفقهاء اياه في معرض الاستدلال اما شوا هد فمنها ما ذكره ابن تيميه في المنتقى و عزاه الى ابن ماجة عن انس وسئل الرجل منا يقرض اخاه المال فيهدى اليه فقال قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم اذا اقرض احدکم قرضا فاهدی الیه او حمله علی الدابة فلا یرکبها ولایقبله الا ان یکون جری بینه و بینه قبل ذلک اھ واشارالشوکا نی فی النیل الی تضعیفه (ص۹۹، ج۵) و اغتربکلامه المستفتی فقال والراوی عن انس مجهول و کذا فیه عتبة بن حمید الضبی البصری قال ابو طالب عن احمد هو ضعیف لیس بالقوی و فیه اسمٰعیل بن عیاش الحمصی و هو مختلف ، فیه و ضعیف بالاجماع اذا روی عن غیر اهل بلده اھ (ص۲۰، ۲۱) والجواب عنه ماذکره ابن القیم فی الاعلام (ص ۷۵، ج ۱) و هو اعرف بالفن من الشوکانی و من الف مثله بما نصه قال شیخنا رضی اللّٰه عنه و (یحیٰ) هذا (الراوی عن انس) یحیٰ بن یزید الهنائی من رجال مسلم و عتبة بن حمید معروف بالروایة عن النهائی قال ابو حاتم مع تشدیده هو صالح الحدیث ﴿و ذکره ابن حبان فی الثقات کما فی تهذیب التهذیب ۱۲﴾ واسمٰعیل بن عیاش ثقة فی حدیثه علی الشامیین (فیه دلالة علٰی کون عتبة من اهل الشام ولکن صرح الحافظ فی التقریب والتهذیب بکونه بصریا ۱۲) قلت وقد وثق بعضهم اسماعیل بن عیاش مطلقا و فصل اکثرهم روایة عن اهل بلده عن روایته عن غیرهم کما یظهر من تهذیب التهذیب وقال السیوطی فی اللاٰلی المصنوعة نقلا عن القول المسدد للحافظ بن حجر و قدثقة (ای اسمٰعیل بن عیاش) بعضهم مطلقا اھ (ص۵۶،ج۱) فبطل الاجماع الذی ذکره المستفتی وبالجمله فحدیث انس هذا ان لم یکن صحیحًا فلا اقل من ان یکون حسنا و اما قول المستفتی و مع هذا هو خلاف ما علیه الامة من لدن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الی

یومنا ھذا (ص ۲۱) فجرأۃ شدیدۃ و فریۃ بلا مریۃ فقد ذکرنا عن رحمۃ الامۃ ان قول ابی حنیفۃ و مالک و احمد، موافق.

اور کثرت شواہد اور استدلال مجتہدین کی وجہ سے کہ فقہاء اس کو استدلال کے موقع پر بیان کرتے ہیں، حدیث صحیح ومشہور کے درجہ پر پہنچ گئی ہے چنانچہ اس کا ایک شاہد وہ ہے جس کو منتقی میں ابن ماجہ کے حوالہ سے بروایت اُنس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت اُنس رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے اپنے مسلمان بھائی کو قرض دیا ہو پھر مقروض اس کو ہدیہ دے (تو اس ہدیہ کا کیا حکم ہے ۱۲) کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب کوئی کسی کو قرض دے پھر وہ اس کو ہدیہ دے یا اپنی سواری پر سوار کرے تو اس کی سواری پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے، البتہ اگر قرض سے پہلے بھی یہ برتاؤ ان کے آپس میں ہو (تو مضائقہ نہیں) علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں اس حدیث کے ضعیف ہونے پر اشارہ کیا ہے اور مستفتی بھی ان کے کلام کو دیکھ کر دھوکا میں پڑ گیا اور کہنے لگا کہ حضرت اُنس رضی اللہ عنہ سے جس نے یہ حدیث روایت کی ہے وہ ضعیف ہے اور اس کی سند میں عتبہ بن حمید الضبی بصری بھی ہے، جس کو احمد ابوطالب کی روایت میں ضعیف کہا ہے، اور اس میں اسماعیل بن عیاش حمصی بھی ہے جس کے ثقہ ہونے میں اختلاف ہے اور جب وہ اہل شام کے علاوہ کسی سے روایت کرے تو بالاجماع ضعیف ہے اھ۔ اس اعتراض کا جواب علامہ ابن القیم نے جو شوکانی جیسے ہزاروں سے زیادہ فن حدیث کو جاننے والے ہیں اعلام الموقعین میں اس طرح دیا ہے کہ ہمارے شیخ نے فرمایا کہ حضرت اُنس سے جو شخص یحییٰ نامی روایت کر رہا ہے وہ یحییٰ بن یزید ہنائی ہے) جو مسلم کے رواۃ میں سے ہے اور عتبہ بن حمید ہنائی کے شاگردوں میں مشہور ہے، ابوحاتم نے باوجود تشدد کے اس کو صالح الحدیث کہا ہے، اور اسماعیل بن عیاش اہل شام سے روایت کرنے میں ثقہ ہے اھ۔ میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطی نے حافظ ابن حجر کے رسالہ القول المسدد کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بعض محدثین

نے اسمٰعیل بن عیاش کو مطلقاً ثقہ کہا ہے، (خواہ اہل شام سے روایت کرے یا غیر اہل شام سے ۱۲) پس مستفتی نے جو اجماع نقل کیا ہے وہ باطل ہو گیا، الغرض یہ حدیث اگر صحیح نہیں تو حسن سے تو کسی طرح کم نہیں رہا مستفتی کا یہ قول کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے لے کر اس وقت تک عمل اُمت کے خلاف ہے اھ۔ تو یہ سخت بے باکی اور صریح بہتان ہے، کیونکہ ہم رحمۃ الامۃ کے حوالہ سے بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اور مالک و احمد کا قول اس حدیث کے بالکل موافق ہے۔

لما فی الحدیث انس هذا و هو مختار شمس الائمة الحلوائی کماذکره فی الهندیه نعم ذهب الشافعی الیٰ جواز قبول هدیة الغریم و دعوته اذا کان من غیر شرط و الیه مال الکرخی منا و قال الشوکانی فی النیل فی شرح حدیث ابی هُریرة فی استقراض النبی صلی اللّٰه علیه وسلم سنا من الابل و قضائه سنا فوقه ما نصه و فیه جواز زد ما هو افضل من المقترض اذا لم تقع شرطیة ذلک و به قال الجمهور وعن المالکیة ان کانت الزیادة بالعدد لم یجر و ان کانت بالوصف جازت ویرد علیهم حدیث جابر المذکور فی الباب فانه صرح بانه صلی اللّٰه علیه وسلم زاده قیراطا (قلت لا یرد ذلک علیهم فانهم انما منعواالزیادة عددا فے القر و حدیث جابر وارد فی الزیادة فی ثمن الابل ولا خلاف فی جوازها والعجبُ من المستفتی انه مع تفرقته بین القرض والدین بجعل الاوّل من التبرعات والثانی من مبادلة المال بالمال کیف یستدل بحدیث جابر هذا علے جواز الزیادة فی اداء القرض ۱۲) قال الشوکانی و اما اذا کانت الزیادة مشروطة فی العقد فتحرم اتفاقا (وفیه رد صریح علی المستفتی حیث جواز الفضل المشروط فی القرض و خالف الاجماع ۱۲) قال

والحاصل ان الهدية والعارية و نحوهما اذا كانت الاجل التنفيس فى اجل الدين اولا جل رشوة صاحب الدين اولا جل ان يكون لصاحب الدين منفعة فى مقابل دينه فذلك محرم لانه امانوع من الربا اور شوة (فيه رد صريح على المستفتى فان الفضل المشروط فى القرض لا يخلو من احد هذه الاغراض ۱۲) و ان كان ذلك لاجل عادة جارية بين المقرض والمستقرض قبل التداين فلا باس و ان لم يكن ذلك لغرض اصلافا لظاهر المنع لاطلاق النهى عن ذلك (فيه دليل على كون حديث انس معمولا به خلاف ما ذكره المستفتى جرأة على دين الله وتقولا بالرائ ۱۲) قال واما الزيادة على مقدار الدين عند القضاء بغير شرط ولا اضمار.

اور عالمگیری سے معلوم ہوتا ہے کہ شمس الائمہ حلوائی نے اسی کو اختیار کیا ہے، ہاں امام شافعی نے مقروض کے ہدیہ ودعوت قبول کرنے کو جائز فرمایا ہے، جب کہ شرط نہ کی گئی ہو اور علامہ کرخی کا میلان بھی اسی طرف ہے (اس سے معلوم ہوا کہ جمہور کا عمل اس حدیث کے اطلاق ہی پر ہے) اور علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی شرح میں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص سے اُونٹ قرض لینا اور اس کے اُونٹ سے عمدہ ادا کرنا مذکور ہے، فرمایا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز قرض لی گئی ہو اس سے افضل ادا کرنا جائز ہے، جب کہ اس کی شرط نہ ہوئی ہو جمہور اسی کے قائل ہیں، اور مالکیہ سے روایت یہ ہے کہ اگر عدد بڑھا کر ادا کیا جائے تو جائز نہیں، اور ان پر حدیث جابر سے اشکال وارد ہوگا، کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے دَین سے ایک قیراط زیادہ دیا (میں کہتا ہوں اس سے مالکیہ پر اشکال وارد نہیں ہوتا، کیونکہ مالکیہ نے قرض میں زیادتِ عدد کو ممنوع قرار دیا ہے اور جابر کی حدیث میں قرض کا معاملہ نہیں

بلکہ قیمت شتر میں زیادت کا ذکر ہے اور اس کے جواز میں کسی کو اختلاف نہیں، کیونکہ جب تک مبیع موجود ہو اس وقت تک ثمن میں زیادتی کمی جو کچھ ہوگی اصل عقد سے ملحق ہوگی اور ہم کو مستفتی پر تعجب ہے کہ باوجودیکہ اس کے نزدیک قرض اور دَین کا حکم الگ الگ ہے، پھر بھی وہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے قرض پر زیادت کے جواز کو کیونکر ثابت کرتا ہے کیونکہ اس میں قرض کا ذکر ہی نہیں ۱۲) اس کے بعد علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ اگر عقد قرض میں زیادت کی شرط کی جائے پھر تو اتفاقاً حرام ہے (اس میں مستفتی کے قول کا صاف اور صریح رد ہے، کیونکہ وہ شرط کے ساتھ بھی قرض سے زائد لینے کو جائز کہتا ہے اور اجماع کا خلاف کرتا ہے ۱۲) اس کے بعد علامہ شوکانی نے خلاصہ کے طور پر فرمایا ہے کہ ہدیہ اور عاریت اگر اس غرض سے ہوتا کہ دَین کی میعاد میں کچھ توسیع ہو جائے یا قرض دینے والے کو رشوت کے طور پر ہدیہ وغیرہ دیا جائے یا یہ غرض ہو، کہ قرض دینے والے کو قرض دینے کے بدلہ میں کچھ نفع پہنچ جائے تو یہ سب صورتیں حرام ہیں کیونکہ ان میں یا تو ربا کی کوئی نوع پائی جائے گی یا رشوت کی (اس میں بھی مستفتی کا صریح رَد ہے کیونکہ قرض میں جب زیادہ وصول کرنے کی شرط ہوگی تو ان اغراض میں سے کوئی غرض ضرور پائی جائے گی ۱۲) اور اگر یہ ہدیہ وغیرہ اس عادت و معمول کے موافق ہو جو پہلے سے قرض خواہ اور قرض دینے والے کے درمیان جاری تھا تو اس کا مضائقہ نہیں، اور اگر ان میں سے کوئی بھی سبب و غرض نہ ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ہدیہ (وغیرہ دینا اور قبول کرنا) ممنوع ہے، کیونکہ حدیث میں ممانعت اطلاق کے ساتھ وارد ہے (اس سے معلوم ہوا کہ حدیث انس معمول بہ ہے متروک العمل نہیں ہے، جیسا مستفتی نے جرأت و بے باکی سے دعویٰ کیا ہے، شوکانی فرماتے ہیں کہ ادائے قرض کے وقت مقدار بڑھا کر ادا کرنا جب کہ شرط نہ کی گئی ہو اور دل میں بھی (زیادہ دینے لینے کا پہلے سے) ارادہ نہ ہو۔

فالظاهر الجواز من غير فرق بين الزيادة في الصفة والمقدار

والقليل والكثير، (قلت لم ينسبه الشوكانى الى احد من الائمة بل ذكر من قبل خلاف المالكية فى الزيادة بالعدد والمقدار وقول الحنفية مثل قولهم كما ذكرناه قبل فلا حجة لا حد بقول الشوكانى وحده ما لم يظهر موافقته لقول واحد من المجتهدين اللّٰهم الا ان يحمل على الزيادة بطريق الهبة فتجوز والافلا و ان سلمناه بلا تاويل فلا راحة للمستفتى فيه لكونه قد قيد الجوازبان يكون من غير شرط ولا اضمار ۱۲) قال الشوكانى قال المحاملى وغيره من الشافعية يستحب للمستقرض ان يزداجو د مما اخذ (قلت هذا من الزيادة) فى الوصف ولا خلاف فى ذلک اذا كان من غير شرط ۱۲) قال ومما يدل على عدم حل القرض الذى يجر الى المقرض نفعا ما اخرجه البيهقى فى المعرفة عن فضالة بن عبيد موقوفا بلفظ كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجود الربا وروَاه فى السنن الكبرى عن ابن مسعود و ابى ابن كعب و عبد اللّٰه بن سلام و ابن عباس موقوفاً عليهم اھ(ص۹۹، ۱۰۰، ج۵) قلت فى كلامه دلالة علےٰ صلاحية الأثار كلها للاحتجاج به و انها باجمعها بمعنى اثر فضالة بن عبيد فبطل ما ذكره المستفتى من الكلام فى بعض هذه الأثار و ان بعضها خال عن ذكر الربا، (ص۲۱،۲۲) فان جميع هذه الأثار مشتمل على المنع من منفعة جرها القرض والنهى اصله التحريم ولما ورد فى بعضها مفسرا ان علة المنع كونها ربا والاحاديث يفسر بعضها بعضا يحمل الكل علٰى ذلک حتما قال المستفتى اما اثر ابى ابن كعب انه قال لزربن جُبيش انک بارض الربا فيها كبيرفاش فاذا قرضت رجلاً فاهدى اليک هدية فخذ قرضک وارد وهديته ففيه كلثوم بن الاقمر

مجهول اھ (ص ۲۱) قلت کلا بل هو معروف ذکره ابن حبان فی الثقات وقال روی عن جماعة من الصحابة روی عنه اهل الکوفة و هوا خو علی ابن الاقمر کذا فی اللسان (ص ۴۸۹) و کذا جزم عمران بن محمد بن عمران الهمد انی فی طبقات رجال همدان بانه اخوه و تبع فی ذلک ابن سعد کما فی التهذیب (ص ۲۸۴، ج۷) و علی بن اقمر من الرجال الجماعة معروف.

بظاہر جائز ہے، خواہ زیادت وصف میں ہو یا مقدار میں اور مقدار قلیل ہو یا کثیر (میں کہتا ہوں کہ شوکانی نے اس بات کو کسی مجتہد کی طرف منسوب نہیں کیا، بلکہ اس سے پہلے وہ خود مالکیہ کا خلاف عدد و مقدار زیادہ کرنے میں ذکر کر چکے ہیں، اور حنفیہ کا قول بھی مالکیہ کے موافق ہے، جیسا ہم مفصل بیان کر چکے ہیں، پس تنہا شوکانی کا قول کسی پر حجت نہیں جب تک کسی مجتہد کے قول سے اس کی موافقت معلوم نہ ہو، ہاں اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہبہ کے طور پر زیادہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں تو مسلم ہوسکتا ہے، اور اگر ہم شوکانی کے قول کو بدون تاویل کے بھی تسلیم کرلیں جب بھی مستفتی کو اس سے کچھ فائدہ نہیں پہنچ سکتا، کیونکہ علامہ نے اس کو اس قید کے ساتھ جائز فرمایا ہے کہ قرض کے وقت شرط بھی نہ ہو اور دل میں ارادہ بھی نہ ہو۱۲) علامہ شوکانی اس کے بعد فرماتے ہیں کہ محاملی وغیرہ شافعیہ کا قول ہے کہ قرض خواہ کو مستحب یہ ہے کہ اس نے جو قرض لیا ہے اس سے عمدہ اور بہتر ادا کرے، (میں کہتا ہوں کہ یہ تو وصف میں زیادتی ہوئی اور ایسا بدون شرط کے ہو تو اس کے جواز میں کسی کا خلاف نہیں ۱۲) اس کے بعد فرمایا ہے کہ جو قرض نفع حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے اس کے حرام ہونے کی وہ دلیل ہے جو بیہقی نے فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو قرض نفع کا ذریعہ بنایا جائے وہ بھی ربا کی ایک قسم میں داخل ہے، اور سنن کبریٰ میں بیہقی نے ابن مسعود و ابی ابن کعب وعبداللہ بن سلام وابن عباس سے بھی موقوفاً اس کو روایت کیا ہے، آھ۔ میں کہتا ہوں کہ شوکانی

کے کلام سے معلوم ہوا کہ یہ تمام آثار احتجاج کے قابل ہیں اور یہ سب کے سب فضالہ بن عبید کی حدیث کے ہم معنی ہیں، پس مستفتی کا ان آثار میں سے بعض کی سند پر کلام کرنا اور یہ کہنا کہ بعض میں ربا کا ذکر نہیں ہے لغو و باطل ہے، کیونکہ ان سب آثار میں اس نفع سے منع کیا گیا ہے جو قرض سے حاصل کیا جائے، اور ممانعت دراصل تحریم کے لئے ہوتی ہے، اور جب بعض آثار میں ممانعت کی علت یہ بتلائی گئی کہ یہ نفع ربا میں داخل ہے تو سب کو اسی علت پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ ایک حدیث سے دوسری کی تفسیر ہو جاتی ہے، مستفتی نے اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کے اس اثر میں کہ انہوں نے زر بن حبیش سے فرمایا کہ تم ایسی زمین میں رہتے ہو جہاں ربا بہت شائع ہے، تو جب تم کسی کو قرض دو اور وہ تم کو کچھ ہدیہ دے تو اپنا قرض تو وصول کرلو، اور اس کا ہدیہ واپس کردو یہ کلام کیا ہے کہ اس کی سند میں کلثوم بن اقمر مجہول ہے آھ۔ میں کہتا ہوں ہرگز نہیں، بلکہ وہ معروف ہے، ابن حبان نے اس کو ثقات میں شمار کیا ہے، اور کہا کہ اس نے صحابہ کی جماعت سے روایت کی ہے، اور اس سے اہل کوفہ روایت کرتے ہیں، اور وہ علی ابن اقمر کے بھائی ہیں، عمران بن محمد بن عمران نے بھی طبقات ہمدان میں ابن سعد کی موافقت کرتے ہوئے جزم کے ساتھ ان کو علی بن اقمر کا بھائی بتلایا ہے، اور علی بن اقمر اصحاب صحاح کے راویوں میں مشہور ہیں، پس یہ اثر بھی حسن سے کم نہیں۔

قال و کذلک ما روی ابن سیرین ان ابی بن کعب اھدی الی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنه من تمر ارضه فردھا فقال ابی لم وردت علی ھدیتی وقد علمت انی من اطیب اھل المدینة تمرة فخذ عنی ما ترد علی ھدیتی وکان عمر اسلفه عشرة الا ف درھم قال البیھقی ھذا منقطع اھ (ص ۲۱) قلت وما له فان مراسیل ابن سیرین صحاح اعنام صرح به ابن عبدالبر فی اوائل التمھید کما فی الجوھر النقی (ص ۳۴۳) قال و کذلک ماروی ابو صالح عن ابن عباس قال فی رجل

كان له على رجل عشرون درهما فجعل يهدى اليه فجعل كلما يهدى اليه هدية باعها حتى اذا بالغ ثمنها ثلثة عشر درهمًا فقال ابن عباس لا تاخذ منه الا سبعة دراهم لان ابا صالح لم يسمع عن ابن عباس و كذلک ماروى سالم بن ابى الجعد كان لنا جارسماک عليه لرجل خمسون درهما فكان يهدى اليه السمک فاتى بن عباس فقال قاصه بما اهدى اليک اھ (ص ٥١) قلت اما قوله ان ابا صالح لم يسمع ابن عباس فان كان ابو صالح هذا اسميه ميزان البصرى فقد صحح ابن حبان حديثه عن ابن عباس فى زياردة النساء للقبور و اورده فى صحيحة كما فى التهذيب (ص٣٨٥، ج١) والمنقطع ليس بصحيح عندهم ففيه دليل على سماع ابى صالح عن ابن عباس و ان كان هو باذام او باذان مولى ام هانى بنت ابى طالب فعدم سماعه عن ابن عباس ليس بمجمع عليه وانما هو قول البعض قال الشوكا نى فى النيل قد قيل انه لم يسمع ابن عباس اھ (ص٣٣٣، ج٣) و قد تابعه سالم بن ابى الجعد على رواية مثل تلک القصة عن ابن عباس وعدم سماع سالم منه لم تراحدا قاله غير المستفتى كيف و قد صح سماعه عن ابن عمر و عند البخارى و عبدالله بن عمر رضى الله عنه و اقدم موتاً عن ابن عباس كما فے دول الاسلام للذهبى و سمع عن جابر بن عبدالله عندهما كما فى كتاب الجمع بين رجال الصحيحين (ص١٨٨) و هو اى سالم اقدم موتا من عكرمة مولى ابن عباس كما يظهر من التقريب فكيف لا يسمع ابن عباس و ايضا فان المرسل اذا تأيد بمرسل اٰخر هو حجة عندالكل كما فى تدريب الراوى وغيرهٗ.

اسی طرح مستفتی نے ابن سیرین کے اس اثر میں کہ ابی ابن کعب نے حضرت عمر

رضی اللہ عنہ کو اپنے باغ کے چھوہارے ہدیہ میں دیئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہدیہ کو رَد کر دیا اُبی بن کعب نے فرمایا کہ آپ نے میرا ہدیہ کیوں واپس کر دیا حالانکہ آپ کو معلوم ہے کہ تمام اہل مدینہ سے میرے چھوہارے زیادہ پاکیزہ (اور حلال) ہیں آپ مجھ سے وہ چیز لے لیجئے جس کی وجہ سے آپ نے میرا ہدیہ واپس کیا ہے (یعنی اپنا قرض وصول کر لیجئے) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو دس ہزار درہم قرض دے رکھے تھے، یہ کلام کیا ہے کہ بیہقی نے اس کو منقطع بتلایا ہے، میں کہتا ہوں پھر کیا ہوا ابن سیرین کے مراسیل تو محدثین کے نزدیک صحیح ہیں۔

چنانچہ جوہرنقی میں حافظ ابن عبدالبر کے حوالہ سے اس کی تصریح موجود ہے، مستفی کہتا ہے کہ اسی طرح وہ حدیث بھی منقطع ہے جو ابو صالح نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن عباس نے ایک شخص کے متعلق جس کے بیس درہم دوسرے کے ذمہ قرض تھے اور وہ اس کو ہدیہ دیتا تھا یہ اس کے ہر ہدیہ کو بیچتا رہا، یہاں تک کہ اس کی قیمت تیرہ (۱۳) درہم کو پہنچ گئی یہ فرمایا کہ تم اس سے صرف سات درہم لے لو (زیادہ نہ لو) کیونکہ ابو صالح کا سماع حضرت ابن عباس سے ثابت نہیں ایسے ہی سالم ابن ابی الجعد کی یہ روایت بھی (منقطع ہے) کہ ہمارا پڑوسی ایک مچھیرا تھا اس کے اُوپر کسی کے پچاس درہم قرض تھے یہ اس کو مچھلی ہدیہ میں دیا کرتا تھا، تو وہ قرض دینے والا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس (مسئلہ پوچھنے) آیا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کے ہدیہ کو بھی اپنے قرض میں محسوب کر لو' میں کہتا ہوں کہ مستفتی کے اس قول میں کہ ابو صالح کا سماع ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہم کو یہ کلام ہے کہ اگر یہ ابو صالح وہ ہے جس کا نام میزان بصری ہے تو اس کی حدیث تو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے عورتوں کی زیارت قبور کے مسئلہ میں ابن حبان نے اپنی کتاب صحیح میں داخل کی ہے، اور منقطع محدثین کے نزدیک صحیح نہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابو صالح کا سماع ابن عباس سے ثابت ہے اور اگر اس کا نام باذام یا باذان مولی اُم ہانی ہے تو ابن

عباس رضی اللہ عنہ سے اس کا سماع نہ ہونا متفق علیہ نہیں، بلکہ بعض کا قول ہے جیسا علامہ شوکانی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے پھر سالم بن ابی الجعد نے بھی ایسا ہی قصہ ابن عباس سے روایت کیا ہے، جیسا ابو صالح نے بیان کیا ہے اور سالم بن ابی الجعد کا ابن عباس سے سماع نہ ہونا مستفتی کے کلام میں نہیں دیکھا گیا۔ اور مستفتی کا یہ دعویٰ کیونکر چل سکتا ہے، حالانکہ سالم بن ابی الجعد کا سماع عبداللہ بن عمرو سے بخاری کے نزدیک ثابت ہے، اور عبداللہ بن عمرو کی وفات عبداللہ بن عباس سے پہلے ہوئی ہے، اور سالم نے جابر بن عبداللہ صحابی سے سنا ہے اور سالم کی وفات عکرمہ مولی ابن عباس سے پہلے ہوئی، پھر عبداللہ ابن عباس سے اس کا سماع کیوں نہ ہوگا، علاوہ ازیں یہ کہ ایک مرسل کی تائید جب دوسرے مرسل سے ہوجائے تو وہ بالاتفاق حجت ہے۔

قال المستفتی واثر فضالة بن عبید مع ضعفه ایضا لیس فیه لفظ الربا بل لفظه کل قرض جرمنفعة فهو وجه من وجوه الربا فظاهره یدل علی انه لیس بربابل له شبه من الربا اھ وقال فی الحاشیة اخرجه البیهقی بسند ابراهیم بن سعد عن ادریس بن یحییٰ عن عبدالله بن عیاش و عبدالله بن عیاش منکر الحدیث وابراهیم لم یعرف حاله و کذا حال ادریس و یمکن ان یکون ادریس بن یحییٰ الخولانی ذکره ابن حبان فی ثقاته اھ (ص ۲۱) قلت عبدالله بن عیاش روی له مسلم استشهاد اوقال ابو حاتم لیس بالمتین صدوق یکتب حدیثه و ذکره ابن حبان فی الثقات کما فی التهذیب (ص ۳۵۱، ج۵) و منکر الحدیث لیس بجرح فی کلام غیر البخاری ما لم یعرف ان النکره منه او ممن هو فوقه ودونه وما لم یعرف قلتها من کثرتها فعبدالله هذا حسن ﴿فان قلت فلم ضعف الحافظ ابن حجر اثر فضاله فی بلوغ المرام قات کعلة احج قول من ضعف عبدالله بن عیاش هذا ولکنه لا یتمشی علی اصلنا فان التعدیل مقدم عندنا علی

الجرح اذا کان غیر مفسروان کان عدد المضعفین اکثر ۱۲، منه﴾ الحدیث البتة لا سیما وقد استشهد به مسلم فی صحیحه و ابراهیم بن سعد و ادریس بن یحییٰ لم یضعفهما الذهبی فی المیزان مع التزامه ان لا یحذف اسم احد من له بتلیین ما فی کتب الائمة فهما ثقتان و من هنا قال الهیثمی فی مجمع الزوائد (ص۳، ج۱) ان شیوخ الطبرانی الذین لم یضعفوا فی المیزان ثقات اھ فالحدیث حسن اما قوله فظاهره یدل علی انه لیس بربابل له شبه من الربا ففیه ان هذا الظاهر خفی عندنا بل الظاهر ان المراد بوجه الربا ما رواه عبداللّٰه بن مسعود رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال الربا ثلاث و سبعون بابا ایسرها مثل ان ینکح الرجل امه رواه الحاکم وقال صحیح علی شرطهما کذا فی الترغیب للمنذری وروی بمعناه آثار اعدیدة (ص ۳۳۱) فالمعنی ان کل قرض جر منفعة فهو باب من ابواب الربا التی ادناها ان یزنی الرجل بامه و ایضا فان الاحتراز عن شبهة الربا واجب ایضا و هذا اذا لم تکن المنفعة مشروطة والافهی اشد الربا واعظمه لکونه من ربا الجاهلیة التی نهی عنه القرآن و من شواهده ما رواه مالک فی المؤطا انه بلغه ان رجلا اتی عبداللّٰه بن عمر فقال یا ابا عبدالرحمٰن انی اسلفت رجلا سلفا واشترطت علیه افضل مما اسلفته فقال عبدالله بن عمر رضی اللّٰه عنه فذلک الربا وقال مالک انه بلغه ان عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه قال فی رجل السلف رجلا طعاما علی ان یعطیه اياه فی بلد آخر فکره ذلک عمرو قال فاین الحمل یعنی حملانه قال المحشی نقلا عن المحلی ای اجرة الطعام وصار ذلک قرضا جرمنفعة و هو ربا بالنص اھ قال مالک انه بلغه ان ابن

مسعود کان یقول من اسلف سلفا فلا یشترط افضل منه و ان کان قبضة من علف فھو ربا اھ (ص۲۸۳)قلت و بلاغات مالک کلھا مسندة صحاح سوی اربعة لیست ھذہ منھا کما تقدم.

اس کے بعد مستفتی کہتا ہے کہ فضالہ بن عبید کے اثر میں علاوہ ضعف کے یہ بات بھی ہے کہ اس میں ربا کا لفظ نہیں ہے، بلکہ اس کے الفاظ یہ ہیں کہ جو قرض نفع حاصل کرنے کا ذریعہ ہے وہ بھی ربا کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے، اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ربا نہیں بلکہ ربا کے مشابہ ہے اور مستفتی نے حاشیہ کتاب میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں عبداللہ بن عیاش منکر الحدیث ہے، اور ابراہیم بن سعد و ادریس بن یحییٰ کا حال معلوم نہیں میں کہتا ہوں کہ عبداللہ بن عیاش سے مسلم نے اپنی صحیح میں بطور استشہاد کے روایت کی ہے، اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں شمار کیا ہے، ابو حاتم نے اس کو سچا بتلایا ہے اور لفظ منکر الحدیث اگر بخاری کے سوا کسی دوسرے کے کلام میں وارد ہو تو اس سے جرح لازم نہیں آتی جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ نکارت اس کی طرف سے ہے یا اس کے مشائخ و تلامذہ کی طرف سے ہے، اور نکارت قلیل ہے یا زیادہ ہے۔ پس عبداللہ بن عیاش کی حدیث یقیناً حسن ہے، خصوصاً جبکہ مسلم نے اس سے استشہاد کیا ہے، اور ابراہیم و ادریس کو امام ذہبی نے میزان میں ضعیف نہیں بتلایا حالانکہ انہوں نے اس کا التزام کیا ہے کہ جس راوی میں کچھ بھی کلام ہوگا اس کو میزان میں ضرور بیان کریں گے، اسی التزام کی بناء پر حافظ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں تصریح کی ہے، کہ طبرانی کے جن شیوخ کو میزان میں ضعیف نہیں کہا گیا وہ سب ثقات ہیں۔

پس فضالہ بن عبید کا یہ اثر حسن ہے، رہا یہ کہ بظاہر اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہ ربا نہیں بلکہ ربا کے مشابہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ظاہر ہمارے نزدیک خفی ہے بلکہ ہمارے نزدیک بظاہر اس کے معنی وہ ہیں جو عبداللہ بن مسعود کی اس حدیث کے معنی ہیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ربا کے تہتر (۷۳) شعبے ہیں جن

میں ادنیٰ شعبہ کا گناہ ایسا ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے زنا کرے، اس کو حاکم نے روایت کر کے شیخین کی شرط پر صحیح بتلایا ہے ترغیب میں اسی طرح مذکور ہے اور اسی معنی میں اور بھی بہت روایتیں ہیں، پس مطلب یہ ہوا کہ جو قرض نفع کا سبب ہے وہ بھی ربا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے جس کا ادنیٰ درجہ گناہ میں ایسا ہے جیسا ماں سے زنا کرنا، علاوہ ازیں، یہ کہ شبیہ ربا (ہونے سے اس کا جائز ہونا، کیونکر معلوم ہوا، بلکہ شبیہ ربا سے بھی بچنا واجب ہے، اور یہ گفتگو تو اس وقت ہے جبکہ قرض میں نفع کی شرط نہ کی گئی ہو اور اگر نفع مشروط ہو تو وہ ربا کا سنگین درجہ ہے، کیونکہ وہ تو ربا جاہلی کی قسم سے ہے جس کو قرآن نے حرام کیا ہے، اور حدیث کل قرض جر نفعاً الخ کا ایک شاہد وہ ہے جو مالک نے مؤطا میں بیان کیا ہے، کہ ان کو یہ خبر پہنچی ہے کہ ایک شخص نے عبداللہ بن عمر کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے ایک شخص کو قرض دیا ہے اور اس سے یہ شرط کر لی ہے کہ اپنے قرض سے افضل وصول کروں گا۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو ربا و سود ہے، امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کو یہ بھی خبر پہنچی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو غلہ اس شرط سے دیا کہ دوسرے شہر میں مجھے دے دینا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے کراہت ظاہر کی اور فرمایا کہ بار برداری کہاں گئی۔ آھ۔ محشی نے محلی کے حوالہ سے اس کی شرح میں کہا ہے کہ مراد بار برداری کی مزدوری ہے، مطلب یہ ہے کہ یہ تو اس قرض میں داخل ہو گیا جو نفع کا سبب بنایا جائے (کیونکہ قرض دینے والا قرض دے کر بار برداری کی اُجرت سے بچنا چاہتا ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو خبر پہنچی ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص کسی کو کچھ قرض دے اس سے افضل وصول کرنے کی شرط نہ کرے، اگر ایک مٹھی چارہ بھی (زائد لے گا) تو وہ ربا ہوگا، آھ۔ میں کہتا ہوں کہ مالک کے بلاغات سب کے سب صحیح فیصل ہیں بجز چار کے اور یہ ان میں سے نہیں ہیں۔

ومن شواهده ایضا ما خرجه البخاری عن عبدالله بن سلام انه قال لابی بردة بن ابی موسیٰ انک بارض فیها الربافاش فاذا کان لک علےٰ رجل حق فاھدی الیک حمل تین او حمل شعیر او حمل قت فلا تأخذہ فانه ربا کذا فی النیل (ص۹۹، ج۵) وقول المستفتی انه متروک العمل باتفاق الامة ص۱۵، باطل قطعا و فریة بلا مریة حتما کما ذکرناہ غیر مرة و قوله انه مضطرب کما فی ص۴۳) فدعوی بلا بینة منشأها الغفلة عن معنی الاضطراب و من شواھدہ ایضاً ما رواہ حماد بن سلمة فی جامعه (عن ابی ھُریرة مرفوعًا) بلفظ اذا ارتھن شاة شرب المرتھن من لبنھا بقدر علقھا فان استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فھو ربا کذا فی نیل الاوطار (ص۱۰۲ج۵) و معناہ اذا اذن الراھن للمرتھن فے شرب لبنھا بالنفقة والافقال الشافعی وابو حنیفة و ما لک و جمھور العلماء لا ینتفع ﴿وما ذکر فی بعض کتب الفتاویٰ من جواز الانتفاع بالمرھون باذن الراھن فلا یصح اصلا و انما ھو قول بعض المتاخرین ولا عبرة به اذا کان خلاف المنقول عن الامام و معارضًا للحدیث و ان سلم فلا راحة للمستفتی فیه لاتفاقھم علی حرمة الانتفاع به اذا کان مشروطًا قال الطحطاوی والغالب من احوال الناس انھم انما یریدون عندالدفع الانتفاع ولولاہ لما اعطاہ الدراھم ھذا بمنزلة الشرط فان المعروف کالمشروط و ھو مما یعین المنع واللّٰه تعالیٰ اعلم کذا فی ردالمحتار ص۴۷۸،ج۵. فقط﴾ المرتھن من الرھن بشیئ بل الفوائد للراھن والمؤن علیه کما فی النیل ایضا واذا کان ما استفضل من اللبن بعد ثمن العلف ربا مع کونه فی مقابلة العلف ویصح مقابلة اللبن الکثیر بالعلف القلیل فی البیع وانما منع عنه فی الرھن لکون الراھن لا

برضی بذلک الا لما علیه من ثقل الدین و ضلع القرض کان الفضل المشروط فی القرض ربا حتما لکونه لیس فی مقابلة شیٔ غیر الاجل فافهم واما تلقی الامة لهذا الحدیث بالقبول فدلیل ذلک اتفاق فتاوی المجتهدین علی حرمة المنفعة التی جرها القرض وعدهم ایاها من الربا قال محمد فی الآثار اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم.

نیز حدیث کل قرض جر نفعاً کا ایک شاہد وہ ہے جس کو امام بخاری رحمہ اللہ علیہ نے عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے ابی بردہ ابن ابی موسیٰ سے فرمایا کہ تم ایسی زمین میں رہتے ہو جہاں ربا بہت شائع ہے تو جب تمہارا کسی پر کچھ حق ہو پھر وہ تم کو ہدیہ میں بھوسے کی ایک جالی یا جو اور چارہ کی ایک گٹھڑی دے تو مت لینا کیونکہ یہ ربا ہے، اور مستفتی کا اس کو باتفاق اُمت متروک العمل کہنا قطعاً باطل اور صریح بہتان ہے، جیسا بارہا ہم نے بیان کیا ہے، اور اس اثر کو مضطرب کہنا دعویٰ بلا دلیل ہے جس کا منشاء اضطراب کے معنی سے ناواقفی ہے نیز اس حدیث کا ایک شاہد وہ ہے جس کو حماد بن سلمہ نے اپنی جامع میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بایں الفاظ روایت کیا ہے کہ جب کوئی شخص کسی کی بکری رہن رکھے تو مرتہن بقدر چارہ کی قیمت کے اس کا دُودھ پی سکتا ہے، اور چارہ کی قیمت وصول کرنے کے بعد جو دودھ فاضل رہے وہ ربا ہے (نیل الاوطار) مراد یہ ہے کہ جب راہن مرتہن کو اجازت دے دے کہ چارہ کے بدلے دُودھ پی لیا کرے اس وقت یہ حکم ہے ورنہ امام شافعی وابوحنیفہ ومالک وجمہور علماء کے نزدیک مرتہن کو رہن سے کسی قسم کا نفع حاصل کرنا جائز نہیں بلکہ منافع بھی راہن کے ہیں اور جانور کے مصارف بھی اسی کے ذمہ ہیں، اب سمجھ لو کہ جب چارہ کی قیمت سے فاضل دودھ کو بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا فرمایا حالانکہ اس دودھ کو چارہ کے عوض میں لے لیا جاتا ہے اور بیع کی صورت میں تھوڑے سے چارہ کو بہت سے دودھ کا عوض بنالینا جائز ہے مگر رہن کی صورت میں اس واسطے جائز نہیں کیا گیا کہ راہن قرض

کے دباؤ سے اس پر راضی ہوگا خوشی سے راضی نہ ہوگا، تو اگر قرض میں زیادہ رقم وصول کرنے کی شرط ہوگی وہ کیونکر ربا نہ ہوگا، کیونکہ یہ زیادت تو سوائے مدت اور اجل کے کسی چیز کے بھی مقابلہ میں نہیں، خوب سمجھ لو، اب رہی یہ بات کہ اُمت نے اس حدیث کی قبول کے ساتھ تلقی کی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کے فتاویٰ اس منفعت کی حرمت پر متفق ہیں، جو قرض سے حاصل کی جائے، اور سب نے اس کو ربا میں شمار کیا ہے، امام محمد کتاب الآثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ

قال کل قرض جر منفعة فلا خیر فیه و به ناخذ و هو وقول ابی حنیفة اھ(ص ۱۱۱) و قوله لاخیر فیه لا ینافی الحرمة لما مر ان الفقهاء ربما اطلقوا المکروه ولا خیر فیه علی الحرام و اصحاب المتون والشروح من العلماء اعرف بمراد صاحب المذهب من غیرهم و قد صرح فی الدر والخلاصة بحرمته کما مر فهی المرادة وقال فی المدونة الکبری لمالک وقد سئل عن رجل له علی رجل دین ایصلح له ان یقبل منه هدیة قال ما لک لا یصلح ان یقبل منه هدیة الا ان یکون رجلا کان ذلک بینهما معروفا و هو یعلم ان هدیة لیس لمکان دینه فلا باس بذلک قال ابن وهب عن محمد بن عمرو عن ابن جریج ان عطاء بن ابی رباح قال له رجل انی اسلف رجلا فاهدیٰ لی قال لاتاخذه قال قد کان یهدی الیٰ قبل سلفی قال فخذمنه قال عطاء الا ان یکون رجلا من خاصة اهلک او خاصتک لا یهدی لک لما تظن فخذ منه و عن یحیی بن سعید انه قال اما من کان یتهادیٰ هو وصاحبه وانکان علیه دین او سلف فان ذلک لا یتقابحه احدثم ذکر اثر ابی بن کعب فی اهدائه الی عمر هدیة فردها الیه وقد مر اھ (ص۱۹۹، ج۳) وقال فی باب السلف الذی یجر منفعة وکذلک ان اقرضة دنانیر اودراهم طلب

المقرض المنفعة ذلک لنفسه و لم یعلم بذلک صاحبه الا انه کره ان یکون فی بینه و ارادان یحرزها فی ضمان غیره فاقرضها رجلا قال مالک لا یجوز هذا قلت ارأیت ان قال المقرض انما اردت بذلک منفعة نفسی ایصدق فی قول مالک و یاخذ حقه قبل الاجل قال لا یصدق ولکنه قد جرح فیما بینه وبین خالقه قلت و ان کان امر معروفا ظاهر یعلم انه انما اراد المنفعة لنفسه اخذ حقه حالا و یبطل الاجل فی قول مالک قال نعم لانه لیس بسلف ﴿فیه دلیل عن ان القرض اذا ارید به المنفعة فلیس هو بقرض وانما هو کالبیع. ۱۲ منه﴾ والتمام الی الاجل الحرام و انما مثل ذلک الذی یبیع البیع الحرام الی اجل فیفسخ الاجل او یکون علیه قیمته نقد فیفسح الاجل اذا فاتت السلعة ولا یؤخر القیمة الی الاجل قال وسمعت مالکا یحدث ان رجلا.

جو قرض منفعت حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے اس میں خیر نہیں، محمد فرماتے ہیں کہ ہم بھی اسی کے قائل ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور ابراہیم نخعی کا یہ کہنا کہ اس میں خیر نہیں حرمت کے منافی نہیں، کیونکہ فقہاء بعض دفعہ ایسے الفاظ حرام پر بھی اطلاق کر دیتے ہیں، اور صاحب مذہب کی مراد کو اصحاب متون و شروح دوسروں سے زیادہ سمجھتے ہیں، اور درمختار و خلاصہ وغیرہ میں اس کی حرمت کی تصریح موجود ہے، پس لاخیر فیہ سے حرمت ہی مراد ہے، اور مدونہ کبریٰ مالکیہ میں ہے کہ ابن قاسم سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض ہے تو کیا اس کو اس کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، کہا امام مالک نے فرمایا ہے کہ اس کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں، البتہ اگر ان دونوں کے درمیان پہلے سے اس کا معمول ہو اور یہ جانتا ہو کہ قرض کی وجہ سے ہدیہ نہیں دیا گیا تو کچھ مضائقہ نہیں ابن وہب محمد بن عمرو سے وہ ابن جریج سے روایت کرتے ہیں کہ عطاء بن ابی رباح سے ایک شخص نے عرض کیا کہ میں نے ایک شخص کو

قرض دیا ہے وہ مجھ کو ہدیہ دیتا ہے فرمایا مت لو کہا وہ مجھے قرض سے پہلے بھی ہدیہ دیتا تھا، فرمایا تو لے لو، عطاء نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص تمہارا خاص عزیز یا خاص دوست ہو جس کے ہدیہ پر تم کو یہ گمان نہ ہو (کہ قرض کی وجہ سے دیتا ہے) اس سے لے لو، اور یحییٰ بن سعید سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں کے درمیان باہم ہدیہ کا لین دین ہو ان میں اگر کسی دوسرے کا قرض بھی ہو تو اس کے ہدیہ کو کوئی بُرا نہیں سمجھتا، پھر اُبی بن کعب کا اثر بیان کیا کہ اُنہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہدیہ دیا تھا اور انہوں نے واپس کر دیا، اھ۔ پھر مدونہ کے دوسرے باب جو قرض سے نفع حاصل کرنے کے بارہ میں ہے یہ کہا ہے کہ اگر کسی کو دراہم و دنانیر قرض دیئے جائیں اور قرض دینے والا اپنے لئے نفع کا طالب ہو مگر قرض خواہ کو اس کی خبر نہیں کرتا، بلکہ (اس کے دل میں یہ بات ہے کہ) اپنے گھر میں روپیہ رکھنا پسند نہیں کرتا، قرض دے کر دوسرے کی ذمہ داری میں رقم کو محفوظ کر دینا چاہتا ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ صورت جائز نہیں، ابن قاسم سے کہا گیا کہ اگر قرض دینے والا (بعد میں) یہ دعویٰ کرے کہ میں نے تو قرض دیتے ہوئے اپنے نفع کا قصد کیا تھا (کہ میری رقم محفوظ رہے گی) تو کیا مالک کے نزدیک اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی، اور وہ اپنے حق کو (فساد عقد کی وجہ سے) مدت معینہ سے پہلے لے سکے گا، کہا اس کے قول کی تصدیق نہ کی جائے گی مگر باطناً اللہ کے نزدیک وہ گنہگار ہوا، ابن قاسم سے کہا گیا، کہ اگر قرض دینے والے کی حالت سے صاف طور سے یہ معلوم ہو رہا ہو کہ اس نے اپنے ذاتی نفع کے لئے قرض دیا ہے تو کیا اس صورت میں وہ اسی وقت اپنا حق لے سکے گا اور مدت کی تعین مالک کے نزدیک باطل ہو جائے گی، فرمایا ہاں، کیونکہ یہ قرض نہیں اور اس کی مدت کا پورا کرنا حرام ہے (بلکہ اسی وقت معاملہ کا توڑ دینا لازم ہے) اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص حرام طریقہ پر ایک مدت مقرر کر کے بیع کرے تو مدت کو فسخ کیا جائے گا، اور مبیع ہلاک ہوگئی ہو تو اسی وقت نقد قیمت ادا کرنا خریدار کے ذمہ واجب

ہے مدت معینہ تک مہلت نہ دی جائے گی، ابن قاسم نے فرمایا کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ سے سنا ہے وہ حدیث بیان کرتے تھے کہ ایک شخص:

اتی عبداللّٰہ بن عمر فقال یا عبدالرحمٰن انی اسلف رجلا سلفا واشترطت علیه افضل مما اسلفته فقال عبداللّٰہ ذلک الربا، فقال کیف تامرنی یا ابا عبدالرحمٰن قال السلف علی ثلاثة وجوه سلف ترید به وجه اللّٰہ فلک وجه الله و سلف ترید ﴿ای ترید ارضاء لمصالح دینویة لالکونه اخاک فی الاسلام ۱۲﴾ به وجه صاحبک فلک لیس لک الاوجه صاحبک وسلف تسلفه لتاخذه بطیب فذلک الربا قال فما ذا تامرنی یا ابا عبدالرحمٰن فقال اری ان تشق الصحیفة فان اعطاک مثل الذی اسلفته قبلته و ان اعطاک دون ما اسلفته فاخذ به اجرت الحدیث قال ابن عمرانما القرض منحة وقال القاسم وسالم انه لا بأس به (ای بان یستسلف بافریقیة دینارا جر جیریا ویرده بمصر منقوشا) مالم یکن بینهما شرط وقال ابن عمر من اقرض فرضنا فلا یشترط الاقضاء ہ وقال ابن و هب عن رجال من اهل العلم عن ابن شهاب و ابی الزناد و غیر واحد من اهل العلم ان السلف معروف اجره علی اللّٰہ فلا ینبغی لک ان تاخذ من صاحبک فی سلف اسلفته شیئا ولا تشترط الا الاداء قال عبداللّٰہ بن مسعود لمن سلف سلفا واشترط افضل منه و ان کان قبضة من علف فانه ربا ذکره عنه مالک بن انس قلت ارأیت ان اقرضتک حنطة بالفسطاط علی ان توفیها بالاسکندریة قال قال مالک ذلک حرام ﴿قلت فیه دلالة علی ارادة الحرام بلفظ الکراهة فان الروایة عن عمر انما هی بلفظ الکراهة کما تقدم عن المؤطا ۱۲﴾ قال مالک نهی عنه عمر بن الخطاب اھ (ف۱۹۴، ۱۹۵،

ج ۳) وقال عطاء كانوا (ای الصحابة) يكرهون كل قرض جر منفعة اخرجه ابن ابی شيبة بسند صحيح عند كما ذكره المستفتی و قدمرو قال المستفتی ان جمهور الفقها يستدلون علی حرمة منافع القرض بحديث كل قرض جر منفعة فهو ربا اه (ص ۳۱) قلت فقداعترف بان الائمة والامة تلقوه بالقبول و قد ذكرنا فی الاصل الرابع ان مدار تصحيح الحديث ليس علے الاسناد فقط بل قديكون صحيحًا اذا تأ يد بمايدل علٰی صحته من القرائن اوتلقاه الناس بالقبول اما بالقول و اما بالعمل عليه و الافتاء به و ای قرينه اقوی من موافقته اجلة الصحابة لهٗ.

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوا، اور کہا اے ابوعبدالرحمان میں نے ایک شخص کوقرض دیا ہے اوراس سے شرط کر لی ہے کہ قرض سے افضل لوں گا، فرمایا یہ تو ربا ہے، اس نے عرض کیا کہ آپ مجھ کو یہ حکم کیسے دیتے ہیں فرمایا قرض کی تین قسمیں ہیں، ایک وہ جس سے اللہ کی ذات مطلوب ہو (یعنی اللہ کو راضی کرنا) تو اس سے تم کو اللہ کی رضا حاصل ہوگی ایک قرض وہ ہے جس سے اپنے دوست کا راضی کرنا مقصود ہو، اس سے تم کو بجز دوست کی رضا کے کچھ حاصل نہ ہوگا (یعنی ثواب نہ ملے گا) اور ایک قرض یہ ہے کہ اپنا پاکیزہ مال دے کر خبیث مال لینا چاہو (یعنی قرض دے کر نفع حاصل کرنا چاہو) تو یہ ربا ہے، کہا پھر آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں فرمایا میری رائے یہ ہے کہ تم اس کاغذ کو (جس میں قرض کی مقدار اور شرط وغیرہ لکھی ہے) چاک کر دو (اور قرض خواہ کو بھی اس کی اطلاع کر دو کہ ہم نے اس شرط سے رجوع کر لیا ہے) پھر اگر وہ تم کو قرض کے برابر دے قبول کر لو۔ اور اگر قرض سے کم دے اور تم منظور کر لو تو ثواب ملے گا الخ۔ ابن عمر نے فرمایا کہ قرض ایک عطیہ ہے اور قاسم وسالم کا قول ہے کہ اگر کوئی افریقہ میں کسی سے صاف دینار قرض لے اور مصر میں نقشین دینار ادا کرے تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں، جب کہ اس کی شرط نہ کی گئی ہو، اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے

کہ جو کسی کو قرض دے تو اس سے ادائے قرض کے سوا اور کسی بات کی شرط نہ کرے، ابن وہب نے بہت سے علماء کے واسطے سے ابن شہاب اور ابوالزناد اور بہت سے اہل علم کا قول بیان کیا ہے کہ قرض ایک احسان ہے جس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے۔ پس تم کو قرض دے کر کسی (زائد) چیز کا لینا جائز نہیں، اور بجز ادائے قرض کے اور کچھ شرط نہ کرو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص کسی کو قرض دے اور اس سے زائد وصول کرنے کی شرط کرے اگرچہ ایک مٹھی چارہ ہی ہو تو وہ بھی ربا ہے، اس کو مالک بن انس نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے ابن قاسم سے کہا گیا کہ اگر میں آپ کو فسطاط مصر میں اس شرط پر غلہ قرض دوں کہ آپ مجھے اسکندریہ میں ادا کریں تو یہ شرط کیسی ہے فرمایا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو حرام کہا ہے، اور کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے منع فرمایا ہے، اھ۔ اور عطاء نے فرمایا ہے کہ صحابہ قرض سے کراہت کرتے تھے جس سے نفع حاصل کیا جائے، اس کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا ہے ،(کراہت سے مراد حرمت ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے کراہت ظاہر کی تھی، جس کی تفسیر امام مالک نے حرام کی ہے۱۲) اور مستفتی نے خود کہا ہے کہ جمہور فقہاء منافع قرض کی حرمت پر حدیث **کل قرض جر منفعة** الخ سے استدلال کرتے ہیں تو اس نے خود اقرار کرلیا کہ تمام ائمہ نے اور اُمت نے قبول کے ساتھ اس حدیث کی تلقی کی ہے، اور اصلِ چہارم میں ہم بتلا چکے ہیں کہ صحت حدیث کا مدار فقط سند پر نہیں، بلکہ کبھی قرائن سے بھی حدیث صحیح ہو جاتی ہے، اور تلقی بالقبول سے بھی خواہ تلقی قولاً ہو یا عملاً، اور اس حدیث کی صحت کے لئے اس سے بڑھ کر کیا قرینہ ہوگا کہ،

ومطابقة فتاویٰ الفقهاء اياه و اتفاق الصحابة و من بعدهم على كون اشتراط الزيادة والمنفعة فى القرض ربا كما قاله عطاء والعلامة العينى وابن رشد المالكى وغيرهم من العلماء و اذا تقرر ذلك فقول امام الحرمين والغزالى انه (اى حدث كل قرض جرمنفعة فهو ربا

۱۲) صح کماذکره الحافظ فی التلخیص و لم یرده علیهما (۲۴۵ ج
۲) صحیح لاغبار علیه و اما قول الشوکانی فی النیل لاخبرة لهما بالفن منشاء عدم الفهم لوجه قولهما فانهما لم یصححاه علی طریقة علم الاسناد بل صححاه لتلقی الناس له بالقبول واتفاق عملهم و فتاواهم علیه فافهم ولا تکن من الغافلین والحدیث اذا تلقاه الامة بالقبول یصیر بذلک مشهورا فوق الأحاد حتی یجوز به الزیادة علی الکتاب کما صرح به الاصولیون فی غیر موضع هذا و مما یدل علی کون الربا غیر البیع خلاف ما رواه الاوزاعی عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم انه قال یأتی علی الناس زمان یستحلون الربا بالبیع قال ابن القیم والحدیث و انکان مرسلا فانه صالح للاعتضاد به بالاتفاق و له من المسندات مایشهد ﴿منه ما مر فی قول ابن القیم فی ص۲۷ من هذاالکتاب ولفظه و قد ذکر الشارع هذه الحکمة بعینها فانه حرمه سدالذریعة ربا النساء فقال فی تحریم ربا الفضل فانی اخاف علیکم الذما والذما هو الربا آه و اللفظ رواه مالک فی مؤطاه عن عمرو فیه انی اخاف علیکم الرباء بالرباء ص ۲۶۱. مؤلف﴾ له کذا فی النیل (ص۷۰، ج۵) فلو کان الربا بیعا لم یکن لا ستحلاله بالبیع معنی فان الشئ انما یستحل باسم غیره من المباحات کما فی الحدیث عن ابی مالک الاشعری رضی اللّٰه عنه انه سمع رسول اللّٰه صلی الله علیه وسلم یقول تشرب ناس من امتی الخمر یسمونها بغیر اسمها یخسف اللّٰه بهم الارض ویجعل اللّٰه منهم القردة والخنازیر رواه ابن ماجه و ابن حبان فی صحیحه کما فی الترغیب (ص۲۱۷) فعلم بذلک ان الربا الحقیقی هو غیرالبیع واما البیوع التی عدها الشارع علیه السلام من الربا فهی ربا غیر حقیقی الحقت بالحقیقی

سدا للذرائع و هذا هو الذی یدل علیه لفظ القراٰن ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللّٰہ البیع و حرم الربا فانه مشعر بالتفرقة بینهما خلاف ما زعمه المستفتی من کون الربا من البیع و معنی الاٰیة واحل اللّٰہ البیع لذاته (الا ما حرمه لعارض سدا للذریعة الی الربا ۱۲) و حرم الربا لذاته (وهو ما تعارفه اهل الجاهلیة ۱۲) فالربا والبیع شیئان مفترقان هذا حرام لذاته و هذا حلال لذاته فافهم فان الحق لا یتجاوز عنه و هو الذی صرح به غیر واحد من العلماء کما تقدم،

اجلۂ صحابہ نے اس کی موافقت کی ہے اور فقہاء کے فتاویٰ اس کے مطابق ہیں اور صحابہ وتابعین وغیرہ سب نے اس پر اجماع کرلیا ہے، کہ قرض میں زیادتی یا نفع کی شرط لگانا ربا ہے، جیسا کہ عطاء اور علامہ عینی اور ابن رشد مالکی اور ان کے سوا دیگر علماء کے اقوال سے ثابت ہو چکا، اب سمجھو کہ امام الحرمین اور غزالی نے جو حدیث کل قرض جر نفعا الخ کو صحیح کہا ہے جیسا حافظ ابن حجر نے تلخیص حبیر میں بلا تردید کے ذکر کیا ہے ان کا قول بلا غبار صحیح ہے، اور علامہ شوکانی نے جو اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ ان دونوں کو فن حدیث سے واقفیت نہیں، اس کا منشاء یہ ہے کہ شوکانی نے ان کے قول کی وجہ نہیں سمجھی کیونکہ امام الحرمین وغزالی نے علم اسناد کے طریقہ پر اس کی تصحیح نہیں کی، بلکہ اُمت کی تلقی بالقبول اور فقہاء کے فتاویٰ اور عمل کی موافقت کی وجہ سے اس حدیث کو صحیح کہا ہے خوب سمجھ لو اور نادان نہ بنو، اور جب اُمت کسی حدیث کو قبول کے ساتھ تلقی کرے تو اس سے وہ حدیث درجۂ آحاد سے بڑھ کر مشہور ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کتاب اللہ پر اس سے زیادت جائز ہو جاتی ہے، جیسا اُصولیین نے مختلف مواقع میں اس کی تصریح کی ہے، اور منجملہ ان دلائل کے جن سے ربا اور بیع کا الگ الگ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ حدیث ہے جس کو اوزاعی رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا

جس میں وہ ربا کو بیع (کے نام) سے حلال کرلیں گے، ابن القیم کہتے ہیں کہ یہ حدیث اگر چہ مرسل ہے، مگر تائید کے لئے بالاتفاق قابل ہے اور اس کے معنی میں احادیث متصلہ بھی موجود ہیں آھ۔ اس حدیث سے مستفتی کا یہ دعویٰ کہ ربا بیع میں منحصر ہے باطل ہوگیا، کیونکہ اگر ربا ہوتی تو بیع کے نام سے ربا کو حلال کرنے کے کیا معنی؟ قاعدہ تو یہ ہے کہ حرام شے کو دوسری مباح شے کے نام سے حلال کیا کرتے ہیں (خود اسی کے نام سے حلال نہیں کیا کرتے، کیونکہ اس کی حُرمت تو معلوم ہے) چنانچہ ابو مالک اشعری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری اُمت میں بعض لوگ شراب پئیں گے اور اس کا نام کچھ اور رکھ لیں گے اللہ تعالیٰ ان کو زمین میں دھنسا دیں گے اور ان میں سے بعض کو بندر اور سوروں کی شکل میں مسخ کردیں گے، الحدیث اس کو ابن ماجہ نے صحیح میں روایت کیا ہے (یہی مطلب اس حدیث کا ہے کہ ربا کو بیع کے نام سے حلال کریں گے یعنی اس کا نام بدل دیں گے) اس سے معلوم ہوا کہ حقیقی ربا بیع سے الگ ہے اور جن بیوع کو شارع نے ربا میں شمار کیا ہے وہ حقیقی ربا نہیں بلکہ ان کو انتظام وسد باب کے لئے ربا کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے الفاظ قرآن سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کفار کو یہ سزا اس لئے ملے گی کہ انہوں نے یوں کہا کہ بیع بھی تو ربا کے مشابہ ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام فرمادیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیع اور ربا دونوں الگ الگ ہیں ، اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو لذاتہ حلال کیا ہے (کسی عارض سے ممنوع ہو جائے تو اور بات ہے) اور ربا کو لذاتہ حرام کیا ہے، پس ربا اور بیع دونوں جدا جدا ہیں، یہ اپنی ذات سے حرام ہے اور وہ اپنی ذات سے حلال ہے خوب سمجھ لو، کہ حق یہی ہے، اور اسی کو بہت سے علماء نے صاف صاف بیان کیا ہے، جیسا پہلے مفصل معلوم ہو چکا۔

قال المستفتی اخر او اذا کان القرض عبادۃ و صدقۃ فحکم الاستیجار والاستنفاع علیه کحکم الاستیجار علی الصدقات

والعبادات كالاستيجار على تعليم القران و تعليم الفقه والحديث والاستيجار ﴿لايخفى ما فيه فان الاستيجار على قرآن التراويح لم يجوزه الحنفية اصلا ۱۲﴾ على قران لتراويح وسائر أمور الدين من الوعظ والتذكير والافتاء الخ (۴۳) والجواب ان البغاث بارضنا لا يستنسر و هذا كله من الاغلوطات والاباطيل التي لا يلتفت اليها مسلم في قلبه حب اللّٰه و رسوله ابدا فان القرض في الاصل من المعاوضات ولذا يذكره الفقهاء في المعاوضات والمعاملات لافي العبادات والطاعات وانما هو تبرع ابتداء فقط كما مر مفصلا و ايضا فان حرمة الاستيجار على الطاعات ليس بمتفق عليها بين الامة والائمة ولم يرد في حرمته نص قاطع بل النصوص فيها مختلفة بعضها تفيد حله و بعضها حرمته قال النبي صلى اللّٰه عليه وسلم ان احق ما اخذتم عليه اجراً كتاب اللّٰه اخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عباس مرفوعًا وبه احتج الائمة الثلاثة علٰى جواز الا ستيجار على الطاعات و حملوا ما يعارضه ان ثبت علٰى من تعين عليه التعليم ولذا افتى المتأخرون من الحنفية بقول الائمة الثلثة في مثل ذلك لتعذر حفظ الدين والاحكام بدونه بخلاف الاستيجار والاستنفاع على القرض فحرمته متفق عليها قد اجمعت الامة والائمة عليها كما قدمناه مفصل فقياس الحرمة المجمع عليها على الحرمة المختلف فيها قياس مع الفارق باطل لا محالة و انما افتى المتاخرون من الحنفية بجوازه لضرورة دينية لما شاهد و افى الناس من التكاسل والتقاعد في امورالدين و تعذر بقاء الدين و حفظه بدون الافتاء بمذهب الغير ولا ضرورة للدين الى اجازة الاستيجار علے القرض والاستنفاع منه بل فيه توهين الاسلام و

تحقيره في عيون المخالفين وجعله اضحوكة بين الانام فان حرمة هذا الاستيجار واستقباحه مما جبلت عليه اهل الاديان كلها و الناس كلهم يعدونه ظلمًا و عدواناً وينسبون فاعله الى البخل الذى لاداء دواء منه ولا يرضى به الا طائفة قليلة من الاغنياء الذين جمعوا المال وعد دوه و قليل ما هم وام المعسرون والمفاليس و هم اكثر الناس عدد او الموسر ون الذين لا يجمعون المال فلا يرضون بربا القرض ابدا والواجب على واضع القانون مراعات الاكثرين دون الاقلين فتحريم الربا عن محاسن الشريعة الاسلامية و مناقبها التى جذبت القلوب اليها فالضرورة الدينية داعية الى تحريم ذلک حرمة ابدية والعجب من المستفتى و من جرأته على الاجتهاد من غير علم كيف يرضى بجعل الاسلام اضحوكة بين الانام و يزلته في عيون العقلاء اولى الافهام بتجويز الظلم الصريح الذى لايجوزه الاطائفة من اللئام الطعام الذين قالوا انما البيع مثل الربا و ذهلوا ان الله احل البيع و حرم الربوا هذا و لنجب بعد ذلک عن الاسئلة التى عرضها علينا المستفتى في خاتمة الكتاب مع الجواب و الى الله المشتكى من تخليطه ولبسه الحق بالباطل والخطاء بالصواب.

مستفتی نے اخیر بات یہ کہی ہے کہ جب قرض، صدقہ اور عبادت ہے تو قرض کا کرایہ اور نفع لینا ایسا ہوا جیسا اور عبادات پر اُجرت لینا، مثلاً تعلیم قرآن و تعلیم فقہ و حدیث اور تراویح ﴿تراویح میں قرآن سنانے پر اُجرت لینا حنفیہ متاخرین کے نزدیک بھی جائز نہیں، اس کا ذکر مستفتی نے فضول کیا ۱۲ منہ﴾ میں قرآن سنانے اور وعظ و نصیحت، فتویٰ دینے پر اُجرت اور تنخواہ لینا (جائز ہے تو اس طرح قرض پر کرایہ اور نفع لینا جائز ہو، ۱۲) اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے سامنے ایسی کمزور بات نہیں چل سکتی یہ بے ہودہ باتیں کسی اور کو

سنانا جس مسلمان کے دل میں اللہ و رسول کی کچھ بھی محبت ہے وہ ان پر کان نہیں دھر سکتا، کیونکہ قرض دراصل عقود معاوضہ ہے اس لئے فقہاء اس کو باب معاوضات و معاملات میں بیان کرتے ہیں، عبادات و طاعات کے باب میں بیان نہیں کرتے، ہاں صرف ابتداءً اس کو تبرع مانا گیا ہے جیسا اُوپر مفصلاً گذر چکا (پس اس کو طاعات و عبادات پر قیاس کرنا غلط ہے ۱۲) دوسرے یہ کہ طاعات مذکورہ پر اُجرت لینا تو ائمہ کے نزدیک بالاتفاق حرام نہیں اور نہ اس کی حرمت میں کوئی نص قطعی وارد ہوئی، بلکہ اس میں مختلف نصوص ہیں، بعض سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور بعض سے حرمت، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جن چیزوں پر تم اُجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ مستحق اُجرت کا قرآن ہے اس کو بخاری نے اپنی صحیح میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور اسی سے ائمہ ثلاثہ (مالک و شافعی و احمد) نے طاعات پر اُجرت لینے کا جواز ثابت کیا ہے، اور اس کے معارض روایات کو بشرطِ ثبوت اس صورت پر محمول کیا ہے، جبکہ وہ کام کسی خاص شخص پر منحصر ہو گیا ہو (کہ اس کے سوا کوئی کرنے والا اس کام کا نہ ہو تو اس کو اُجرت لینا حرام ہے) تو چونکہ یہ حُرمت اتفاقی نہ تھی، اسی لئے حنفیہ نے اس مسئلہ میں (ضرورت کے موقع پر) ائمہ ثلٰثہ کے قول پر فتویٰ دے دیا ہے، کیونکہ بدون اس کے دین اور احکام کی حفاظت دُشوار ہو گئی تھی، بخلاف قرض پر کرایہ اور نفع لینے کے کہ اس کی حُرمت پر تمام ائمہ کا اور ساری اُمت کا اجماع ہو چکا ہے۔ پس ایسی حُرمت کو جو اجماعی ہے اس حُرمت پر قیاس کرنا جو اختلافی ہے بے ہودہ قیاس ہے پھر حنفیہ متاخرین نے بعض طاعات پر اُجرت لینے کو محض دینی ضرورت سے جائز کیا ہے، جب کہ انہوں نے مسلمانوں کے اندر دین کے کاموں میں سُستی اور کاہلی دیکھی، اور دین کا بقاء اور اس کی حفاظت دشوار ہو گئی، اس لئے اپنے مذہب کے خلاف دوسرے اماموں کے مذہب پر فتوی دے دیا گیا اور قرض پر کرایہ اور نفع لینے کو جائز کرنے میں دینی ضرورت کچھ بھی نہیں، بلکہ اس کو جائز

کرنے میں تو مخالفین کی نظروں میں اسلام کی توہین و تذلیل ہے، اور اسلام کو غیر قوموں کے استہزاء کا تختہ مشق بنانا ہے، کیونکہ قرض پر کرایہ اور نفع لینا عام طور پر تمام اہل ادیان کے نزدیک قبیح ہے، سب لوگ اس کو ظلم و تعدی سمجھتے ہیں، اور ایسا کرنے والے کو بخل سے بدنام کرتے ہیں، جس سے بڑھ کر کوئی عیب نہیں اور اس فعل سے بجز سرمایہ داروں کے جن کے پاس بہت مال و دولت جمع ہے اور کوئی خوش نہیں ہوتا اور سرمایہ داروں کا شمار دنیا میں بہت کم ہے، رہ گئے مفلس اور تنگ دست اور زیادہ شمار انہی کا ہے نیز وہ اغنیاء جو مال کو جمع نہیں کرتے وہ اس سے ہرگز خوش نہیں ہوتے (کہ قرض پر کرایہ اور نفع لیا جائے) اور واضع قانون پر لازم یہ ہے کہ رعایا کے زیادہ افراد کے نقصان) کی رعایت کرے نہ کہ اقل کی، پس ربا کا حرام کرنا شریعت اسلامیہ کے ان محاسن میں سے ہے جس نے قلوب کو اپنا گرویدہ بنا لیا ہے پس ضرورت دینیہ کا تقاضا تو یہ ہے کہ ربا القرض کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرام کردیا جائے ہم کو مستفتی کی اس جرأت اور بے باکانہ اجتہاد پر حیرت ہے کہ وہ اسلام کو دنیا کے تمسخر کا تختۂ مشق بنانے اور عقلاء کی نظروں میں اسے ذلیل کرنے پر کیونکر راضی ہو گیا کہ ایسے صریح ظلم کو جائز کرنا چاہتا ہے جس کو بجز ایک کمینہ جماعت کے جس کا خیال یہ ہے کہ بیع بھی تو ربا کے مثل ہے اور کسی نے جائز نہیں سمجھا، مگر یہ لوگ اس بات کو بھول گئے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو تو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام، خوب سمجھ لو۔ اس کے بعد ہم مستفتی کے اُن سوالات کا نمبر وار جواب دینا چاہتے ہیں جو اس نے خاتمہ کتاب میں مع جواب کے لکھے ہیں، اور اس میں اس نے جس قدر تلبیس و تخلیط سے کام لیا ہے اور صواب کو خطا کے ساتھ مشتبہ کردیا ہے، اس کی فریاد ہم صرف اللہ تعالیٰ ہی سے کرتے ہیں۔

(۱) فنقول لفظ الربا فی اٰیة احل اللّٰه البیع و حرم الربوا لیس بجمل عرفا بل کانت العرب تعرفه و تفعله قبل نزول الاٰیة و کذلک اهل الکتاب فان اللّٰه تعالٰی قد ذم المشرکین و اهل الکتاب لا کلهم

الربوا قد نهوا عنه و لم یکونوا یعرفون حدیث عبادة ولا غیره کماهو مصرح فی قوله فان تبتم فلکم رؤس اموالکم و هو یقتضی وقوع الربا قبل نزول الأیة حتماً والسنة متاخرة عن الأیة قطعًا فلو کانت لفظة الربا فی القرأن مجملة لا بیان لها الا بالسنة لکان اکلهم الربوا قبل (نزول الایة و قبل) معرفتهم بالسنة مستحیلا ولا یقول بذلک ولا یحمل کلام العلماء علیه اّلا من اعمی اللّٰه قلبه و جعل علی بصره غشاوة بل مراد من قال بالاجمال فیها ان لفظ الربوا معروف المعنی و ظاهر المراد عند اهل العرب ولکنه صار مجملا لما الحق الشارح به بعض ما لم یکن العرب یعرفه بالربا قال صلی اللّٰه علیه وسلم الربا ثلث و سبعون بابا کما تقدم و قد ذهب الطحاوی من الحنفیة و هو اعرف الناس بمذهبهم و مذاهب العلماء الی ان ربا القرآن غیر ربا السنة کما قلمناه فالقول بان الربا المذکور مجمل عندالاحناف و غیره من الائمة حتی یصح ان یقال اتفقت علیه الامة کما قاله المستفتی (ص ۴۴) باطل قطعًا کیف و قد صحح ابن العربی المالکی فی احکام القران له کونه غیرمجمل کما مر مفصلا و لو سلمنا کونه مجملا لا نسلم ان بیانه حدیث الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ فقد بل بیانه هذا و حدیث کل قرض جر منفعة الخ و انما الربا فی النسة ایضًا.

(ا) پہلا سوال یہ ہے کہ آیت احل الله البیع و حرم الربوا میں لفظ ربا مجمل ہے یا نہیں خصوصاً حنفیہ کے نزدیک اور مجمل ہے تو اس کی تفسیر قرآن وحدیث میں کیا بیان ہوئی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ربا عرف عرب میں مجمل نہیں، بلکہ اہل عرب واہل کتاب سب کے سب اس آیت کے نزول سے پہلے ربا کو جانتے اور اس کا لین دین کرتے تھے، حالانکہ وہ حدیث ابو سعید وعبادہ کو جانتے بھی نہ تھے، چنانچہ اہل

کتاب کی مذمت آیت لا کلھم الربا و قد نھو ا عنہ میں موجود ہے (کہ اہل کتاب سود کھاتے ہیں حالانکہ ان کو اس سے منع کیا گیا ہے) اور فان تبتم فلکم رؤس اموالکم سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کے نزول سے پہلے مشرکین میں ربا کا لین دین تھا، اور یقیناً حدیث ابوسعید و عبادہ اس آیت کے بعد ارشاد ہوئی ہے، تو اگر قرآن میں لفظ ربا مجمل ہوتا کہ اس کے معنی بدون حدیث کے سمجھ میں نہیں آسکتے تو اہل کتاب و مشرکین میں نزول آیت سے پہلے ربا کا لین دین بدون جانے بوجھے کیونکر ہو گیا اور جن لوگوں نے آیتِ ربا کو مجمل کیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ربا کے معنی عرف عرب میں تو ظاہر تھے، مگر جب شارع نے اس کے ساتھ معاملات کی بعض وہ صورتیں بھی ملحق کر دیں جن کو اہل عرب ربا نہ سمجھتے تھے۔ جیسا کہ حضور کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ ربا کے تہتر (۷۳) شعبے ہیں، اس وقت اس لفظ میں معنی شرعی کے لحاظ سے اجمال آ گیا، اور امام طحاوی جو حنفیہ کے مذہب اور دیگر علماء کے مذاہب سب سے زیادہ جانتے ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن میں جس ربا کا ذکر ہے وہ اس ربا کے علاوہ ہے جس کا حدیث میں بیان ہے (اس سے صاف معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک ربا قرآنی مجمل اور حدیث اس کا بیان نہیں ورنہ دونوں متحد ہوتے ۱۲) پس مستفتی کا یہ قول کہ ربا مذکور در قرآن احناف اور ان کے سوا دیگر ائمہ کے نزدیک بھی مجمل ہے، حتیٰ کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اُمت نے اس پر اتفاق کر لیا ہے آھ۔ بالکل باطل ہے اور کیونکر نہ ہو جب کہ علامہ ابن العربی مالکی نے صاف کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ قرآن میں لفظ ربا مجمل نہیں، اور اگر ہم اس کو مجمل بھی مان لیں تو ہم کو یہ مسلم نہیں کہ اس کا بیان صرف ابوسعید و عبادہ ہی کی حدیث ہے (جو بیع کے متعلق ہے) بلکہ اس کے ساتھ حدیث کل قرض جر منفعۃً فھو ربا اور حدیث انما الربا فی النسئہ بھی اس کا بیان ہے (اور سب کے ملانے سے حاصل یہ ہوا کہ ربا بیع میں بھی ہوتی ہے، اور قرض میں بھی جس سے مستفتی کا یہ دعویٰ باطل ہو گیا، کہ ربا صرف بیع میں منحصر ہے ۱۲)

(۲) الربا ان یؤخذ للاجل عوض، ھذا ھو الربا الحقیقی الذی کان العرب یعرفہ بالربا صرح بہ الجصاص فی احکام القرآن لہ (ص۴۶۷) والطحاوی فی معانی الآثار (ص۲۳۳، ج۲) بلفظ فیکون مشتر یالاجل بمال اھ واتفقت الآثار علی کونہ ربا اھل الجاھلیۃ الذی نھی اللّٰہ عنہ کماذکرہ مالک فی المؤطا و ابن جریر فی تفسیرہ و اتفق العلماء علی ذلک ایضا کما حکاہ ابن رشد المالکی فی بدایۃ المجتھدلہ و اما ما ذکرہ الفقھاء ان الربا ھو الفضل الخالی عن العرض فی البیع فھو حد لربا البیع الذی ھو ربا السنۃ او یقال ان زیادۃ لفظ البیع فیہ تمثیل ولیس للحصر کم اتقدم بیان ذلک عن ابن عابدین وغیرہ .

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ ربا کی حقیقت قرآن اور صحیح احادیث سے بتلاؤ۔اس کا جواب یہ ہے کہ ربا کی حقیقت یہ ہے کہ اجل اور مدت کا معاوضہ لیا جائے، حقیقی ربا جس کو اہل عرب ربا سمجھتے تھے یہی ہے، جصاص نے احکام القرآن میں اور طحاوی نے معانی الآثار میں اس کی تصریح کی ہے، اور آثار سب اس پر متفق ہیں کہ اہل جاہلیت کی ربا جس سے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منع فرمایا ہے یہی ہے جیسا مؤطا، مالک وتفسیر ابن جریر طبری کی روایات سے واضح ہے، اور علماء نے بھی اسی پر اجماع کیا ہے، جیسا ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد میں بیان کیا ہے، فقہاء نے جو ربا کی تعریف ان لفظوں سے بیان کی ہے کہ ربا وہ زیادت ہے جو بیع میں عوض سے خالی ہو یہ ربا غیر حقیقی کی تعریف ہے، یعنی ربا البیع کی، یا یوں کہا جائے کہ اس میں بیع کا لفظ تمثیل کے طور پر ہے حصر کے لئے نہیں جیسا علامہ شامی وغیرہ کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے۔

(۳) الفضل المشروط فی القرض ربا منصوص و ھو الربا الحقیقی الذی کانت العرب تعرفہ بالربا و نھی عنہ القرآن دون ربا البیع الذی ورد بیانہ فی السنۃ فان العرب لم یکن تعرفہ ربا صرح بہ الجصاص وغیرہ ۔

العلماء کالطحاوی و ابن الهمام و ابن رشد والفخر الرازی و غیرهم و دل علیه الأثار الواردة فی تفسیر ربا الجاهلیة.

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ قرض میں خاص مقدار نفع کی مشروط ہو تو یہ ربا منصوص ہے یا غیر منصوص، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ربا منصوص وقطعی ہے بلکہ حقیقی ربا جس کو اہل عرب ربا جانتے تھے یہی ہے، اور ربا البیع جس کا ذکر حدیث میں ہے ان کے نزدیک ربا نہ تھی، جیسا امام جصاص وعلامہ طحاوی وابن الہمام وابن رشد وفخر رازی وغیرہم کی تصریح سے اُوپر معلوم ہو چکا ہے، اور ربا جاہلیت کی تفسیر میں جو آثار وارد ہیں وہ بھی یہی بتلاتے ہیں۔

(۴) الدلیل علیٰ حرمة الفضل المشروط فی القرض اجماع العلماء علی ان ربا الجاهلیة الذی نهی الله عنه فی القرأن بقوله واحل الله البیع و حرم الربا هو هذا افضل المشروط فی القرض والدین کما تقدم تفصیله مَسْتَو فِیً وقال الهیثمی فی الزواجر (ص۱۸۷، ج۱) و هو ای الربا ثلثة انواع ربا الفضل و هو البیع مع زیادة احد العوضین المتفق الجنس علی اخر وربا الید و هو البیع مع تاخیر قبضهما او قبض احدهما عن المجلس یشرط اتحاد هما علة و ان اختلف الجنس وربا النساء و هو البیع المطعومین اوللنقدین المتفقی الجنس اوالمختلفیه لا جل وزاد المتولی نوعًا رابعًا و هو ربا القرض ولکنه فی الحقیقت یرجع الیٰ ربا الفضل لانه الذی فیه شرط یجر نفعا للمقرض فکأنه اقرضه هذا الشئ بمثله مع زیادة النفع الذی عاد الیه وکل من هذه الانواع الاربعة حرام بالاجماع بنصر الأیات المذکورة والاحادیث الأتیة وکل ما جاء من الوعید شامل للانواع الاربعة وربا النسئة هو الذی کان مشهور فی الجاهلیة لان الواحد منهم کان یدفع ماله لغیره الیٰ اجل علی ان یاخذ منه کل شهر قدرا معینًا ورأس المال

باق بحاله فاذا حل طالبه برأس ماله فان تعذر عليه الاداء زاد في الحق والاجل و هذا التنوع مشهور الأن بين الناس وواقع كثير او كان ابن عباس رضي الله عنه لا يحرم الاربا النسئة محتجابانه بينهم فينصرف النص اليه لكن صحت الاحاديث بتحريم الانواع الاربعة السابقة من غير مطعن ولا نزاع لاحد فيها و من ثم اجمعوا على خلاف قول ابن عباس رضي الله عنه على انه رجع عنه اھ. قال المستفتي النفع المشروط في القرض لما لم يثبت كونه رباباالقران وبالحديث استدل على كونه ربا تارة بالقياس وتارة بحديث كل قرض جرنفعا الخ (ص۴۵) قلت ان اراد بالنفع المشروط اشتراط الجودة والسكة ونحوها اواشتراط الاداء ببلد المقرض و نحوه فاستدلال الفقهاء علی حرمته بهذا الحديد ، مسلم وقد قدمنا انه حديث التلقى الامة له بالقبول و ان كان حسنا لغيره من حيث الاسناد ولاحاجة الى القياس بعد وجود النص و ربما يذكر الفقهاء العلة القياسية مع وجود النص تائيدا له لاحتجاجه كماهو داب صاحب الهداية والبدائع والطحاوی و غيرهم فمن فهم من ذلک كون الحكم قياس فقد خلع ربقة الفقة عن عنقه .

(۴) چوتھا سوال یہ ہے کہ قرض میں نفع کی شرط لگانا اگر ربا ہے تو فقہاء کے نزدیک اس کے ربا ہونے کی دلیل معتبر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ربا ہونے کی دلیل علماء کا اس بات پر اجماع کرنا ہے کہ جس ربا جاہلی کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد واحل الله البيع و حرم الربوا میں حرام کیا ہے وہ یہی ہے کہ قرض ودَین میں نفع کی اور زیادہ وصول کرنے کی شرط کی جائے، جیسا اُوپر تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا، علامہ ابن حجر ہیثمی نے کتاب الزواجر میں ربا کی چار قسمیں، ربا الفضل ،ربا الید، ربا النساء، ربا القرض، بیان کر کے فرمایا ہے، کہ یہ چاروں قسمیں بالاجماع آیات مذکورہ واحادیث

آئندہ کی نصوص سے حرام ہو چکی ہیں، اور جتنی وعیدیں ربا کے متعلق وارد ہوئی ہیں، وہ ان چاروں قسموں کو شامل ہیں، اور زمانہ جاہلیت میں رباء النسیہ ہی مشہور تھی، جس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص اپنا مال دوسرے کو مدت معینہ کے لئے اس شرط پر قرض دیتا تھا کہ ہر مہینہ کچھ معین اس سے لیتا رہے گا اور اصل مال بدستور اپنے حال پر (قائم رہے گا) پھر جب مدت پوری ہو جاتی اس سے راس المال کا مطالبہ کرتا، اگر وہ ادا نہ کر سکتا تو رأس المال کو بڑھا کر مدّت میں توسیع کر دی جاتی اور یہ صورت آج کل بھی بہت مشہور اور کثیر الوقوع ہے، اور ابن عباس رضی اللہ عنہ صرف اسی صورت کو (یعنی) ربا النسیہ کو حرام کہتے تھے، اور دلیل یہ بیان کرتے تھے کہ اہل عرب میں متعارف یہی ہے اس لئے نص اسی کی طرف راجع ہوگی، مگر چونکہ صحیح احادیث سے مذکورہ بالا چاروں قسموں کی حُرمت ثابت ہو چکی ہے، جن میں نہ کسی کو (سند پر) طعن ہے اور نہ (معنی میں) کچھ نزاع ہے، اسی لئے علماء نے ابن عباس کے قول کے خلاف (سب کی حرمت) پر اجماع کر لیا ہے، علاوہ ازیں یہ کہ ابن عباس نے بھی اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے (وہ بھی چاروں کی حرمت کے قائل ہو گئے) اس سے معلوم ہوا کہ قرض میں جو نفع اور زیادتی مشروط ہو وہ بھی ربا منصوص ہے اس کی حُرمت پر بھی اجماع ہے، اور اس کلام سے ہمارے اس دعویٰ کی بھی تائید ہوگئی کہ لفظ ربا عرفاً مجمل نہیں البتہ شرعاً جب اس کو انواع اربعہ کیلئے عام کیا گیا تو اس میں اجمال پیدا ہو گیا، پس جو صورت ربا کی اس آیت کے نزول سے پہلے متعارف تھی اس کی حرمت پر یہ آیت سب سے پہلے دال ہے اور دوسری صورتوں کی حرمت پر بعد میں یا ان کی حرمت صرف احادیث و اجماع ہی سے ثابت ہے، اس کے بعد مستفتی کہتا ہے کہ قرض کے نفع مشروط کا ربا ہونا چونکہ قرآن و حدیث سے ثابت نہیں اس لئے اس کی حرمت کو کبھی تو قیاس سے ثابت کیا گیا۔ اور کبھی حدیث کل قرض جر نفعاً سے میں کہتا ہوں کہ اگر نفع مشروط سے اس کی مراد وصف جودت وسکہ وغیرہ کی شرط ہے جب تو یہ مسلم ہے کہ فقہاء نے اس کی حرمت کو حدیث کل

قرض جرنفعا سے ثابت کیا ہے اور ہم بتلا چکے ہیں کہ یہ حدیث تلقی بالقبول کی وجہ سے صحیح ہے گو سند کے لحاظ سے حسن لغیرہ اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کچھ ضرورت نہ تھی، مگر فقہاء کی عادت ہے کہ وہ نص کے ہوتے ہوئے بھی تائید کے طور پر قیاسی علت بیان کر دیتے ہیں، جیسا کہ صاحب ہدایہ و صاحب بدائع و امام طحاوی کا طرز ہے اس سے حکم کو قیاسی سمجھ لینا فقہ سے نابلد ہونے کی دلیل ہے۔

لکون ذلک مفضیا الی ان لا یوجدحکم منصوص فی الشرع اصلا فانھم لا یذکرون النص فی مسئلة الا ویذکرون معه علة قیاسیة ایضا و ان اراد بالنفع المشروط الفضل والزیادة المشروطة فیه وزنا اوعددا فقوله انھم یستدلون علی کونه ربا تارة بالقیاس و تارة بحدیث کل قرض جرمنفعةً غیر مسلم بل باطل قطعا فان دلیله عندھم الاجماع علی حرمته و کونه من ربا الجاھلیة الذی نھی اللّٰه تعالٰی عنه مع الأثار الواردة فی تفسیر ربا الجاھلیة کما تقدم و انما یذکرون ھذا الحدیث والقیاس تائیدا قال المستفتی ولو سلم صحة القیاس ففیه ان الاحکام القیاسیة تقبل التغیر بتغیر الازمان الخ (ص۴۵) قلت ھذا کله بناء الفاسد علی الفاسد فقد بینا ان حرمة الفضل المشروط فی القرض لیست بقیاسیة بل ھی منصوصة و مجمع علیھا بین الامة والائمة کلھم و ایضا فقوله ان الاحکام القیاسیة تقبل التغیر بتغیر الازمان علی الاطلاق باطل بل اذا تغیرت العلة بتغیر الزمان و مثل ذلک یقبله الحکم المنصوص ایضاً کما خروج النسأ الی الاعیاد والجمعات والجماعات فکان جائزا فی الصدر الاوّل ای زمان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم لعلته الامن من الفساد الا نادرا ثم تغیر الحکم بتغیر الزمان لتغیر العلة وکوقوع الطلقة الواحدة بقول الرجل للمدخول بھا انت طالق، طالق، طالق، فی الصدر الاوّل لعلة

سلامة الصدر و صدق اللسان و قلة الا فتراق اذ ذاک فاذا قال الرجل ما اردت به الا واحدة قبل قوله قضاء و ديانة ثم لما تتابع الرجال في الطلاق و لم يبق فيهم سلامة الصدر و صدق اللسان كما كان قبل قضي عمر بايقاع الثلث قضاءً و ان لا يقبل نية الواحدة الاديانة.

کیونکہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ شریعت میں حکم منصوص ایک بھی نہ ہو کیونکہ صاحب ہدایہ تو ہر مسئلہ میں نص بیان کرنے کے بعد علت قیاسیہ بھی ضرور بیان کرتے ہیں، اور اگر نفع مشروط سے مراد وہ زیادتی ہے جو وزن اور عدد میں قرض سے زائد لے جائے تو اس کے متعلق یہ مسلم نہیں کہ فقہاء اس کی حرمت کو بھی قیاس سے ثابت کرتے ہیں بھی حدیث کل قرض جر نفعاً الخ سے بلکہ یہ قول قطعاً باطل ہے، کیونکہ اس کی حرمت کی بڑی دلیل تو اُمت کا اس کی حرمت پر اجماع ہے اور اس امر پر اتفاق کرنا کہ جاہلی ربا جس سے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منع فرمایا ہے یہی ہے کہ قرض میں نفع اور زیادت کی شرط کی جائے) نیز وہ آثار بھی جن میں ربا جاہلی کی تفسیر وارد ہے اس کی حُرمت پر دال ہیں اور اس حدیث اور قیاس کا ذکر تو محض تائید کے درجہ میں کیا جاتا ہے، اس کے بعد مستفتی نے علت قیاسیہ ذکر کر کے اس پر اعتراض کیا، پھر کہا کہ اگر اس قیاس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو احکام قیاسیہ تغیر زمانہ سے تغیر پذیر ہو سکتے ہیں، میں کہتا ہوں یہ تمام تر گفتگو بناء الفاسد علی الفاسد ہے کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ قرض میں نفع اور زیادتی لینا نص سے حرام ہے ائمہ نے اور اُمت نے اس کی حرمت پر اتفاق کر لیا ہے، قیاس پر اس کی حرمت کا مدار نہیں، پھر مستفتی کا علی الاطلاق یہ دعویٰ کرنا کہ احکام قیاسیہ تغیر زمانہ سے تغیر پذیر ہو سکتے ہیں، بالکل غلط ہے بلکہ احکام قیاسیہ میں تبدل زمانہ سے تغیر اس وقت ہوتا ہے جبکہ تغیر زمانہ سے علت حکم بدل جائے اور ایسا تغیر تو احکام منصوصہ میں بھی ہو جاتا ہے، دیکھو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتوں کو جمعہ اور جماعات اور عیدین کی نماز کے لئے گھر سے نکلنا جائز تھا، کیونکہ اس وقت فساد کا اندیشہ غالب نہ تھا

، پھر جب تغیر زمانہ سے یہ علت بدل گئی (اور فساد کا اندیشہ غالب ہوگیا) تو حکم بھی بدل گیا، اسی طرح صدرِ اوّل میں منکوحہ مدخول بہا کو انت طالق طالق طالق کہنے تو ایک ہی طلاق پڑتی تھی جب کہ مرد یہ دعویٰ کرے کہ میں نے ایک طلاق کی نیت کی تھی کیونکہ اس وقت قلوب میں سلامتی تھی، زبان میں سچائی تھی، اور طلاق کے واقعات کم ہوتے تھے، اس لئے مرد کا قول قضاءً بھی قبول تھا، اور دیانۃً بھی، پھر جب طلاق کی کثرت ہونے لگی اور قلوب میں سلامتی اور زبان میں سچائی پہلے سے کم ہوگئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس صورت میں تین طلاق ہونے کا فیصلہ فرمایا، اور اب مرد کا یہ دعویٰ کہ میں نے تو ایک طلاق کی نیت کی تھی صرف دیانۃً معتبر ہے قضاءً معتبر نہیں۔

و من زعم ان الاحکام القیاسیة تتغیر بتغیر الزمان مع بقاء العلة فقد افتریٰ علی الائمة کذبا ولیس منه الافتاء بمذهب غیر الامام بتغیر الزمان بل هو علی حاله و انما غایة ترک تقلید الامام فی المسئلة و اختیار قول الأخرین من المجتهدین فیها لکون اختلاف الامة رحمة فلم یتغیر الحکم وانما تغیر التقلید و اما ما نقله المستفتی هناک فی الحاشیة عن بعض الفقهاء من اعتبار العرف والزمان واختلاف الاحکام باختلافه فانه لم یدرک مراد هم و لم یفهمه حق الفهم و حاصل ما ذکروه ان ماکان من الاحکام مبنیا علی الالفاظ المتعارفة کالیمین والطلاق فلا بد فیه من اعتبار عرف کل قوم فی کل زمان فلو قال لا اضع قدمی فی دار فلان و المتعارف عندهم به الدخول بحکم بالحنث بالدخول لا بوضع القدم من غیر الدخول و قس علیٰ ذلک الفاظ الطلاق و غیره فلو تعارف قوم بلفظ الطلقة البتة الثلثة المغلظة یفتی بوقوع الثلث حتما وما کان منها لا یبتنی علی الالفاظ المتعارفة بل علی الدلائل الفقهیة فاختلفوا فی

کون العرف دلیلا لہا اولا فزعم بعضہم ان تعارف المسلمین عملا فی دیارھم من زمان من غیر نکیر دلیل ایضا علی جوازہ شرعا لکونہ داخلاً فیما رأہ المسلمون حسناً ولکونہ نوعًا من انواع الاجماع العملی ولا شک فی ان تعامل الصحابۃ و تعارفہم عملا من غیر نکیر حجۃ لکونہم عدولاً اخیاراً لا یخالفون النص فی عملہم عمدا اصلا و اما تعامل غیرہم لا سیما تعامل من بعد القرون الثلثۃ المشہورۃ لہا بالخیر ففی اعتبارہ تفصیل ذکرہ ابن عابدین فی رسالۃ نشر العرف والعجب من المستفتی انہ ذکر منہ شیئًا یسیرا وترک منہ ما یخالفہ و ھل ھذا الا اتباع الہوی الذی من اتبعہ فقد غویٰ و ھل ھذا الا لبس الحق بالباطل و بیع العاجل بالاٰجل اعاذنا اللّٰہ منہ قال ابن عابدین رحمہ اللّٰہ قد صرحوا بان الروایۃ اذا کانت فی کتب ظاھر الراویۃ لا یعدل عنہا الا اذا صحح المشائخ غیرھا کما او ضحت ذلک فی شرح الارجوزۃ فکیف یعمل بالعرف المخالف لظاھر الراویۃ و ایضا فان ظاھر الروایۃ قد یکون مبنیا علی صریح۔

اور جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ احکام قیاسیہ باوجود بقاء علت کے بھی تغیر زمانہ سے تغیر پذیر ہو جاتے ہیں، وہ ائمہ پر افتراء کرتا ہے اور کسی مسئلہ میں ضرورت کے وقت اپنے امام کے مذہب کو چھوڑ دینا دوسری بات ہے، اس کو تغیر حکم بتغیر زمان میں داخل نہیں کر سکتے، کیونکہ اس صورت میں امام کا مذہب تو تغیر زمانہ سے متغیر نہیں ہوا، بلکہ وہ تو اپنے حال پر بدستور باقی ہے، ہاں یوں کہو کہ تم نے اختلاف علماء کو رحمت سمجھ کر اس مسئلہ میں اپنے امام کا قول چھوڑ کر دوسروں کا قول اختیار کر لیا ہے (پس حکم میں تغیر نہیں ہوا، بلکہ تمہاری تقلید میں ہوا) مستفتی نے اس مقام پر حاشیۂ کتاب میں کچھ اقوال فقہاء کے اس باب میں نقل کیے ہیں کہ احکام میں عرف و زمان کا لحاظ بھی ہوتا ہے، اور عرف و

زمان کے تغیر سے احکام بدل جاتے ہیں، مگر وہ ان کا مطلب نہیں سمجھا، فقہاء کے اقوال کا حاصل تو صرف اس قدر ہے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں، بعض وہ ہیں جو الفاظ متعارفہ پر مبنی ہوتے ہیں، جیسے یمین وطلاق وغیرہ ان میں تو ہر قوم کا عرف ہر زمانہ میں قابل اعتبار ہے: مثلاً اگر کوئی یوں کہے کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہ رکھوں گا اور عرفاً اس کے معنی یہ ہیں کہ گھر میں داخل نہ ہوگا تو اگر وہ بدون قدم رکھے گھر میں داخل ہو جائے (مثلاً کسی آدمی یا جانور پر سوار ہو کر جائے) تو قسم ٹوٹ جائے گی، اور اگر قدم رکھ دے مگر دخول نہ پایا جائے (مثلاً ایک پَیر باہر رہے) تو قسم نہ ٹوٹے گی، اسی طرح اگر کسی قوم کے عرف میں لفظ البتہ سے تین مغلّظ طلاق مفہوم ہونے لگیں تو اس سے تین طلاق واقع ہو جانے کا فتویٰ دیا جائے گا، اور بعض احکام وہ ہیں جو الفاظ متعارفہ پر مبنی نہیں، بلکہ دلائل فقہیہ پر مبنی ہیں، ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان گفتگو ہوئی ہے، کہ (جیسے کتاب وسنت واجماع وقیاس ان احکام کے لئے دلائل ہیں اسی طرح) عرف اہل اسلام بھی ان احکام کی دلیل بن سکتا ہے، یا نہیں تو بعض کا قول یہ ہے کہ اہل اسلام کے درمیان کسی عمل کا ایک زمانہ سے بلا خلاف متعارف ہو جانا بھی اس عمل کے جائز ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ وہ مارأہ المسلمون حسناً میں داخل ہے، دوسرے یہ تعارف بھی اجماع عملی کی ایک قسم ہے، اور اس میں تو شک نہیں کہ کسی عمل پر حضرات صحابہ کا بلا نکیر تعامل وتعارف ہونا تو واقعی حجت ہے کیونکہ یہ حضرات سب نیک عادل و متقی تھے، وہ عمداً نص کے خلاف تعامل نہیں کر سکتے تھے، اور صحابہ کے سوا دوسروں کا تعامل خصوصاً ان لوگوں کا تعامل جو تابعین وتبع تابعین کے بھی بعد ہوئے ہیں اس کے معتبر وغیر معتبر ہونے میں تفصیل ہے، جس کو علامہ شامی نے اپنے رسالہ نشر العرف میں بیان کیا ہے، ہم کو مستفتی پر تعجب ہے کہ اس نے اس رسالہ کی مختصر سی عبارت نقل کر کے اپنے خلاف مطلب مضمون کو چھوڑ دیا تو کیا اسی کا نام اتباع ہوئی نہیں، جس کا انجام گمراہی ہے، اور کیا اس کو تلبیس بالباطل نہ کہا جائے گا جو اس مثل کا مصداق ہے، کہ

''از بہر دنیا دہد دیں بباد'' نعوذ باللہ منہ علامہ ابن عابدین (اپنے اس رسالہ میں) فرماتے ہیں کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے کہ جب کوئی مسئلہ ظاہر روایت میں موجود ہو اس کو ترک نہیں کیا جا سکتا، مگر جب تک مشائخ نے اس کے خلاف کو صحیح کہا ہو، پھر جو عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو اس پر کیونکر عمل کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ظاہر روایت کبھی نص صریح پر مبنی ہوتی ہے۔

من الكتاب اوالنسة اوالاجماع ولااعتبار للعرف المخالف للنص لان العرف قد يكون على باطل بخلاف النص كما قاله ابن الهمام وقد قال فى الاشباه العرف غير معتبر فى المنصوص عليه قال فى الظهيرية من الصلوٰة وكان محمد بن الفضل يقول السرة الى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال فى الابداء عن ذلک الموضع عند الا تزارو فى النزع عن العادة الظاهرة نوع حرج و هذا ضعيف و بعيد لان التعامل بخلاف النص لا يعتبرو فى الاشباه ايضا الفائدة الثالثة المشقة والحرج انما يعتبران فى موضع لانص فيه و اما مع النص بخلافه فلا الىٰ ان قال فنقول ان العرف نوعان خاص و عام و كل منهما اما ان يوافق الدليل الشرعى و المنصوص عليه فى كتب ظاهر الرواية اولا فان وافقهما فلا كلام والافاما ان يخالف الدليل الشرعى اوالمنصوص عليه فى المذهب فنذكر ذلک فى ما بين الباب الاوّل اذا خالف العرف الدليل الشرعى فان خالفه من كل وجه بان الزم منه ترک النص فلا شک فى ردّه كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا و شرب الخمر ولبس الحرير والذهب و غير ذالک مما ورد تحريمه نصا و ان لم يخالفه من كل وجه بان وردالدليل عاما والعرف خالفه فى بعض افراده او كان الدليل قياسًا فان العرف ﴿انظر الىٰ هذا القيد فيما اذاكان الدليل قياسًا انه لا بد من

کون العرف عاما من غیر نکیر و حرمة الفضل المشروط فی القرض لیس بالقیاس بل بالنص والاجماع ولیس فی التعامل به عرف من المسلمین بل انما یرتکبه بعض الفساق والجهال من العوام الذین جمعوا مالاً وحدوده وهؤلاء لشرذمة قلیلون و اما المفالیس و کثیر ماهم و کذا الاغنیاء الذین لا یجمعون المال فلا یرضون به ابدا ولا یتعاملون الا مضطرین ومنکرین الصلحاء والعلماء من المسلمین الا من کان من العلماء قد باع دینه بالدنیا ووقع حماره فی الطین ۱۲ منه﴾ معتبر ان کان عاما فان العرف العام یصلح مخصصا ویترک به القیاس کما صرحوا به فی مسئلة الا ستصناع ودخول الحمام والشرب من السقا وان کان العرف خاصًا فانه لا یعتبروهو المذهب کما ذکره فی الاشباه قال هل المعتبر فی بناء الاحکام العرف العام او مطلق العرف ولو کان خاصًا المذهب الاوّل انتهی و یتفرع علی ذلک لو استقرض الفا واستاجر المقرض.

خواہ قرآن کی آیت ہو یا حدیث ہو یا اجماع اور جو عرف نص کے خلاف ہو وہ ہرگز معتبر نہیں کیونکہ عرف بعض دفعہ ناحق بھی ہوتا ہے، اور نص حق کے خلاف نہیں ہوسکتی، جیسا ابن ہمام نے فرمایا ہے، اور اشباہ میں ہے کہ مسئلہ منصوصہ میں عرف کا کچھ اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ ظہیرہ میں علامہ محمد بن فضل کا یہ قول کہ ناف اور پیڑو کا درمیانی حصہ جو موئے زہار سے خالی ہے ستر میں داخل نہیں، کیونکہ مزدوری کرنے والے مسلمانوں کا تعامل یہ ہے کہ وہ لنگی باندھتے ہوئے اس جگہ کو نہیں چھپاتے۔ اور لوگوں کو ان کی عادت سے ہٹانے میں تنگی ضرور ہے، ذکر کر کے کہا ہے کہ یہ قول ضعیف اور حق سے دُور ہے، کیونکہ نص کے خلاف جو تعامل ہو اس کا اعتبار نہیں ہوسکتا، نیز اشباہ میں فائدہ ثالثہ کے تحت میں لکھا ہے کہ مشقت اور تنگی کا اسی موقع پر لحاظ کیا جاتا ہے، جہاں نص موجود نہ ہو، اور جہاں نص موجود ہو وہاں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا، اس کے بعد فرمایا ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں، عرفِ خاص و عرفِ عام اور دونوں کی دو قسمیں

ہیں، یا تو وہ دلیل شرعی اور ظاہر روایت کی تصریح کے موافق ہوگا یا مخالف اگر ان کے موافق ہو، جب تو (اس کے معتبر ہونے میں) کچھ کلام ہی نہیں، اور اگر دلیل شرعی یا ظاہر روایت کی تصریح کے خلاف ہو، تو اس کو ہم دو بابوں میں بیان کرنا چاہتے ہیں، پہلا باب اس صورت کے متعلق ہے کہ عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو تو اگر ہر جہت سے خلاف ہو کہ اس سے نص کا ابطال لازم آئے جب تو عرف کے مردود ہونے میں کچھ شبہ نہیں، جیسے بہت لوگوں میں آج کل بہت سے حرام کام معرف ہیں، مثلاً سود لینا، شراب پینا، ریشم اور سونا پہننا وغیرہ جن کی حرمت نص میں صراحۃً وارد ہے، اور اگر ہر جہت سے خلاف نہ ہو، بلکہ صورت یہ ہو کہ دلیل شرعی تو عام ہے اور عرف بعض خاص صورتوں میں اس کے خلاف ہے، یا دلیل قیاسی ہے (منصوص نہیں) اس وقت عرف کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ عرف عام ہو (خاص نہ ہو) کیونکہ عرف عام ﴿اس میں صاف تصریح ہے کہ قیاس کو عرف عام ہی سے ترک کیا جاسکتا ہے نہ عرف خاص سے اور قرض پر نفع لینا مسلمانوں میں عام طور سے متعارف نہیں بلکہ سرمایہ داروں میں متعارف ہے، علماء وصلحاء اور فقراء اور وہ اغنیاء جو سرمایہ دار نہیں سب کے سب اس سے ناراض ہیں اور مجبور ہو کر سود دینے پر آمادہ ہوتے ہیں، پس اگر اس مسئلہ کا مدار قیاس پر ہوتا جب بھی ایسے عرف سے اس کا ترک جائز نہ تھا مگر ہم بتلا چکے ہیں کہ اس کا مدار قیاس پر نہیں بلکہ اس کی حرمت منصوص اور اجماعی ہے اور نص کے خلاف نہ عرف عام معتبر ہے نہ عرف خاص خوب سمجھ لو۔ ۱۲ منہ﴾ سے نص میں تخصیص ہو سکتی ہے، اور قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے جیسا مسئلہ استصناع ودخول حمام اور سقاوہ سے پانی پینے کے مسئلہ میں فقہاء نے تصریح کی ہے۔ اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، مذہب یہی ہے، جیسا اشباہ میں مذکور ہے کہ بناء احکام میں عرف عام معتبر ہے یا ہر عرف گو خاص ہی ہو؟ مذہب یہ ہے کہ شق اوّل معتبر ہے (یعنی عرف عام) اور اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے ایک ہزار روپے قرض لے۔ اور

لحفظ مرآة او ملعقة كل شهر بعشرة وقيمتها لا تزيد علي الاجر

ففیها ثلاثة اقوال (۱) صحة الاجارة بلا کراهة اعتبارًا لعرف خواص بخاری.(۲) والصحة مع الکراهة للاختلاف (۳) والفساد لان صحة الاجارة بالتعارف العام ولم یوجد وقد افتی الاکابر بفسادها الی ان قال و حاصله ان ما ذکروا فی حیلة ﴿قلت ولو کان الاستیجاره والاستر باح علی القرض جائز اولو عند احد من المجتهدین لم یحتاجوا الٰی مثل تلک الحیلة والویل کالویل لاهل الربا ان تلک الحیلة ایضاً لا تجوز فی المذهب فیا لجرأة هذا المسفتی کیف اغمض عینیه عن کل ذلک وقال لجواز الاسترباح والاستیجار علی القرض نفسه مخالف الاجماع و لم یخش اللّٰه تعالٰی فی تحلیل الربا المحرم نعوذ باللّٰه من الخذلان ۱۲ منه﴾ اخذ المقرض ربحا من المستقرض ملعقة مثلًا ویستاجره علی حفظها فی کل شهر بکذا غیر صحیح لان الاجارة مشروعة علی خلاف القیاس لانها بیع المنافع المعدومة وقت العقد و انما جازت بالتعارف العام و قد تعارفوها سلفا و خلفا ولا یخفی انه لا ضرورة الی الاستیجار ﴿و کذا لا ضرورة الی استیجار الدراهم بل ولا یتحقق فیه معنی الاجارة اصلا لضرورة بقاء المستاجر بالفتح والانتفاع بمنافعه واما الاجارة علی استهلاک العین فباطلة قطعًا. ۱۲ منه﴾ علی حفظ ما لا یحتاج الی حفظه باضعاف قیمته فانه لیس مما یقصده العقلاء ولذا لم یجز استیجاردابة لیجنبها اودراهم لیزین بها دکانه کما صرحوا به ایضا فتبقی علی اصل القیاس ولا یثبت جوازه بالعرف الخاص فان العرف الخاص لا یترک به القیاس فی الصحیح علی ان هذا العرف لم یشتهر فی بلدة بل تعارفه بعض اهل بخاری دون عامتهم ولا یثبت التعارف بذلک اھ (ص ۱۱۲ تا ۱۱۸، ج۲) .

اور قرض دینے والے کو اپنے ایک آئینہ یا چمچہ کی حفاظت کے لئے دس درہم ماہوار

پر نوکر رکھ لے (تا کہ اس حیلہ سے اس کو قرض کا کچھ نفع ملتا رہے) تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں: (۱) یہ کہ یہ اجارہ بلا کراہت صحیح ہے اہل بخاری کے عرف خاص کی بناء پر۔ (۲) یہ کہ مع الکراہت صحیح ہے کیونکہ عرف مختلف ہے۔ (۳) یہ کہ اجارہ فاسد ہے، کیونکہ صحت اجارہ کی بناء عرف عام پر ہے۔ اور وہ یہاں موجود نہیں۔

اس کے بعد فرمایا ہے کہ خلاصہ یہ ہے کہ بعض علماء نے جو قرض دینے والے کے لئے قرض خواہ سے نفع حاصل کرنے کا یہ حیلہ نکالا ہے کہ قرض خواہ قرض دینے والے کو مثلاً ایک چمچہ کرایہ پر دے دے کہ تم اس کی حفاظت کرو اور اس حفاظت کا معاوضہ ماہوار تم کو اس قدر ملے گا یہ حیلہ صحیح نہیں، کیونکہ اجارہ کا جواز دراصل خلاف قیاس ہے، کیونکہ اس میں منافع معدومہ کی بیع ہوتی ہے مگر عرف عام کی وجہ سے جائز ہو گیا ہے کہ سلف سے خلف تک سب میں عقد اجارہ کا رواج رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ جس چیز کی حفاظت کی کچھ بھی ضرورت نہیں اس کی حفاظت کے لئے کسی کو مزدوری پر رکھنا محض فضول ہے کیونکہ عقلاء ایسا کبھی نہیں کرتے اسی لئے گھوڑے کو کوتل ساتھ رکھنے کے لئے اجارہ پر لینا یا دُکان سجانے کے لئے دراہم کرایہ پر لینا جائز نہیں جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے تو یہ اجارہ (یعنی قرض دینے والے کو چمچہ یا آئینہ کی حفاظت کے لئے کرایہ اور مزدوری پر (رکھنا) اصل قیاس پر (فاسد و باطل) ہوگا، اور عرف خاص سے قیاس متروک نہیں ہوسکتا، صحیح قول یہی ہے، دوسرے یہ عرف تو کسی ایک شہر میں بھی رائج نہیں ہوا بلکہ بخاری کے بعض خاص لوگوں میں پایا گیا ہے، عام طور پر وہاں بھی نہیں ہے، اور اتنی بات سے تعارف ثابت نہیں ہوسکتا اھ۔ (ص ۱۶ تا ۱۸، ج ۲)

هذا اخر ما اردنا ايراده فى جواب هذا الا ستفتاء الذى وصل صاحبه فى تحريف الاحكام و تبديل الشرع غاية الا نتهاء والعمرى ان الذين كانوا يجوزون الربا فى الهند مع الكفار لكونها دارالحرب هم احسن حالا من هذا المستفتى و خير مآلا لكونهم اخذين بقول امام من الائمة

ولو ضعيفا لا يجوز الافتاء به عندنا الا لضرورة شديدة و اما هذا المستفتي فقد اتى بالعجب العجاب من تحليل الحرام و الى الله المشتكى مما احدثه المنتسبون الى العلم في الاحكام و غير وامن شرع الله و شرع رسوله افضل الانام عليه صلوٰة الله وسلامه الى يوم القيام و على اله و اصحابه البررة الكرام والحمد لله رب العلمين ، اللّٰهمّ توفنا مسلمين والحقنا بالصالحين و اذا اردت بقوم فتنة فتوفني غير مفتون.

اب ہم استفتاء کے جواب کو اسی جگہ پر ختم کر دینا چاہتے ہیں، صرف اتنا اور کہنا چاہتے ہیں کہ مؤلف استفتاء نے احکام کی تحریف اور شریعت کی تبدیلی میں نمبر اوّل پایا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ ہندوستان میں کفار کے ساتھ دارالحرب کی آڑ لے کر سُودی معاملات کو جائز کہتے ہیں وہ اس مستفتی سے موجودہ حالت کے اعتبار سے بھی اچھے اور انجام کے لحاظ سے بھی بہتر ہیں کیونکہ وہ کسی امام مجتہد کے قول کو تو لئے ہوئے ہیں گو ہمارے نزدیک وہ قول بھی ضعیف ہے جس پر بدون ضرورت شدیدہ کے عمل جائز نہیں، مگر اس مستفتی نے تو حرام کو حلال کرنے میں غضب ڈھا دیا، بس ہم اللہ ہی سے اس فتنہ کی فریاد کرتے ہیں جو علم کی طرف نسبت رکھنے والوں نے احکامِ شرعیہ میں آج کل برپا کیا ہے کہ اللہ اور رسول کی شریعت کو جس طرح چاہتے ہیں بدل دیتے ہیں، رسول اللہ افضل الخلق صلی اللہ علیہ وسلم پر قیامت تک درود و سلام نازل ہوتا رہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام خاندان و اصحاب پر بھی جو کہ نیک اور کریم تھے، والحمد لله رب العالمين ، اللّٰهم توفنا مسلمين والحقنا بالصالحين و اذا اردت بقوم فتنةً فتوفني غير مفتون ، آمین۔

حرره المفتقر الى رحمة ربه الصمد عبده المذنب ظفر احمد النزيل بالخانقاه الامداديه بتهانه بهون.....(۲۴ ذی الحجہ ۱۳۴۷)

❀❀❀

تَتَّمةُ الكَلام

(اس مضمون کے ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کیونکہ دقیق ہے عوام کی فہم سے باہر ہے۱۲)

قد اورد المستفتی فی اٰخر رسالته علی قول الشیخ ثناء اللّٰہ و نصه ان المراد بالربا معناه اللغوی و هو الزیادة و هی عبارة عن فضل یعلو علی المماثلة والمساوات فاوجب تعالٰی فی المهایعة والمقارضة المماثلة والمساوات فالمعتیر فیها المماثلة بالاجزاء کیلا اووزناان اتحد جنس البدلین و کانا من ذوات الامثال و عند اختلاف الجنس تکتفی المماثلة المغویة و هی القیمة وجعلت القیمة مماثلا للبدل لان مالکی البدلین رضیا عند علیه المبادلة فیصیر کل من البدلین مثلا لمجموع البدل الأخر باصطلاحهما انتهی بان المماثلة لا یوجد فی القرض لانه لیس فیه وجود الطرفین و بان القرض لیس فیه المبادلة عند الشرع و هذا الشیخ ایضاً اقام علیه الادلة ثم قال اعطی الشرع لمثله حکم عینه وبانه علی هذا لا یجوز للمشتری ان یبیع ما اشتراه باکثر من الثمن الذی اشتراه به لانه الفضل لغة مع انه جائز باتفاق الامة و عند الشیخ ایضًا اھ (ص۴۷) والجواب عن الاوّل والثانی بان القرض معاوضة انتهاءً فکیف لا یوجد فیه المبادلة والمماثلة من هذه الجهة وهذا هو مرادالشیخ قدس اللّٰہ سره نعم لا مبادلة ولا مماثلة فی القرض ابتداء ً لکونه تبرعاً من هذه الجهة فلا

يصح القول بنفى المماثلة والمبادلة عن القرض مطلق بل لا بد من تقييده بالابتداء و هذا لا يضرالشيخ ولا ينفع المستفتى على ان القرض كالبيع عند محمد كما صرح به ملك العلماء فى البدائع و نصه اما ركنه فهو الايجاب والقبول و هذا قول محمد واحد الروايتين عن ابى يوسف وروى عن ابى يوسف اخرى ان الركن فيه الا يجاب والقبول ليس بركن وجه قول محمد ان الواجب فى ذمة المستقرض مثل المستقرض فلهذا اختص جوازه بماله مثل فاشبه البيع فكان القبول ركنا فيه كما فى البيع اھ (ص۳۹۴، ج ۷) ويؤيده قول الهيثمى فى الزواجر بان ربا القرض يرجع فى الحقيقة الى رباالفضل الخ كما مر ذكره و علىٰ هذا فما حكاه المستفتى عن بعض الاعلام ان القرض يرجع فى الحقيقة الى ربا الفضل الخ كما مر ذكره وعلىٰ هذا فما حكاه المستفتى عن بعض الاعلام ان القرض ليس غير البيع ومباينا له بل داخل فيه (الصواب ان يقال بل هو مثله ۱۲) لان القرض مبادلة انتهاء فهو قسم من اقسام البيع لا غير الاصوب القول بانه فى حكم البيع ۱۲) صحيح على قول محمد و من افقه فانه قاسه على البيع لاجل ، لمبادلة التى فيه وجعل الايجاب والقبول ركنين له كالبيع فافهم.

و عن ثالث بان المماثلة المعنوية و هى القيمة عند اختلاف جنس البدلين لما كان مدارها على اصطلاح العاقدين ورضا هما لا بدوان تختلف باختلاف العاقدين والعقد فالثمن الذى اصطلح عليه العاقد ان هو مثل بدله فى هذا العقد والثمن الذى تراضى عليه الاخر ان هو مثل هذاالشئ فى ذلك العقد فيجوز للمشترى ان يبيع ما اشتراه

باكثر من الثمن الذی اشتراه به لغير البائع الاوّل و لهذا البائع ايضا بعد اداء الثمن فی العقد الاوّل لاختلاف العقد والعاقدين لكون البائع مشتر يلو المشتری بائعا فی العقد الثانی و ليس ذلک من الفضل لغةً ولا عرفاً فان الفضل والزيادة لا يظهر لغة و عرفا الا فی المتحدة الاجناس فلا يقال ان مأة درهم ازيد من الثوب ولا ان الدينار ازيد من الفلوس فاذا تراضی العاقد ان فی المختلفة الاجناس علی ثمن كان مثل بدله مماثلة معنوية فافهم وكن من الشاكرين هذا جوابنا عن ايراد المستفتی علی كلام الشيخ ثناء اللّٰه واما دعويه بان الشيخ انما قال ذلک ای ان المراد بالربا معناه اللغوی بعد ما تنبه علی ان تقع القرض المشروط لا يدخل فی الربا المحرم بالنص علی المسلكين الخ فدعوی بلا بينة فان كلام الشيخ رحمه اللّٰه فی تفسير اية الربا صريح فی كون ربا القرض داخلافی ربا القرآن محرما بالنص كما تقدم ذكره واعترف المستفتی بذلک نفسه ولكنه نسی ما قدمت يداه فذكرثانيا خلاف ماأولا ابداه و ذلک من ديدن المخلطين الملبسين يخبطون دائما خبط عشواء ولا يستقيمون لحظةً علی منهج سواء واللّٰه تعالٰی اعلم (النور ص ۳ محرم ۱۳۴۸)

تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

حضرت حکیم الامت مجدد الملت جامع الکمالات منبع الحسنات ماہر العلوم باہر آیتہ لواقف اسرار الفقہ والحکمۃ
رئیس المفسرین مقدام المحدثین صاحب الشریعۃ والطریقۃ ومجمع المعرفۃ والحقیقۃ کاشف اسرار الحق متبوع والجن اعنی بہ
مَوْلَانَا مُحَمَّدْ اَشْرَفْ عَلِی التھانوِی
نور اللہ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ

اس رسالہ میں حضرت رحمہ اللہ نے ایک سوال کے جواب میں اس مسئلہ کو تفصیل سے تحریر فرمایا ہے کہ رویت باری تعالیٰ کیا کسی انسانی صورت میں ہوگی یا نہیں؟ اگر انسانی صورت میں ہوگی تو کیا ہر شخص کو اپنے شیخ کی صورت میں ہوگی یا کسی اور صورت میں؟

تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

کیا جلوۂ الٰہی پیر کی شکل میں ہوگا

السوال: کتاب اقتباس الانوار تصنیف محمد اکرم صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ چشتی کی دیکھی جس کے صفحہ ۲۹۰ پر شیخ محمد صادق گنگوہی کے تذکرہ میں یہ عبارت دیکھی کہ ''از شیخ فرید گنج شکر رحمۃ اللہ علیہ منقول است کہ فرمودہ اگر اللہ تعالیٰ مرا در روز قیامت جمال باکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود خواہم دید والا نہ چشم بداں سوختہ خواہم کشود وہم چنیں حضرت شیخ المشائخ فرمودہ کہ اگر فردا روز باز پرس جمال حق در نظرم بصورت پیر من جلوہ نماید خواہم دید والا نہ روئے از انجا خواہم گردانید مخفی نماند کہ ازیں جا معلوم می شود کہ رویت حق تعالیٰ در روز قیامت مر مریدان صادق را بصورت پیر ایشاں خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ وحضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گر است، ونیز ازیں بیان معلوم شد کہ کسانیکہ نسبت وبندگی شیخ کامل ومکمل پیدا نکردہ یا بعد پیدا کردن ایں نسبت باعتقاد شیخ خود ثابت نماندہ واند در ہر دو جہاں از رویت محروم اند (من کان فی ہذہ اعمٰی) درشان ایں چنیں مردم نازل گشتہ''

اس عبارت کا کیا حاصل ہے، سوال تجلی کی بابت ہے کہ کیا باری تعالیٰ کی زیارت بموجب عبارت مذکورہ ہر ایک ایک کو اپنے مرشد کی صورت میں ہوگی، کیا باری تعالیٰ کی صورت انسانی نظر آئے گی، دوسرے جبکہ مرشد فقط وسیلہ باری تعالیٰ تک پہنچانے کا ہے اور مقصود طالب کا زیارت باری تعالیٰ ہے، اور محبت بھی اصل میں باری تعالیٰ کی ہے، اور پیر جبکہ باری تعالیٰ تک پہنچانے والا ہے اس وجہ سے اس کی محبت اور اطاعت

بھی مقصود ہے، مگر اصل مقصود باری تعالیٰ ہے، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کیا وجہ ہے کہ ان بزرگوں نے باری تعالیٰ کی زیارت بھی پیر کی صورت میں طلب کی ہے، اور بغیر اس کے دیکھنے کو ناپسند کیا ہے، بلکہ نظر ہی نہ کرنے کو لکھا ہے، اور آخر عبارت میں یہ لکھا ہے کہ زیارت باری تعالیٰ ہوگی بھی پیر کی شکل میں، اس سے شبہ ہوا کہ جب مقصود باری تعالیٰ ہے تو زیارت بھی باری تعالیٰ کی ایسی ہو جس سے باری تعالیٰ ہی سمجھ یا نظر میں آئے اگر مرشد کی صورت میں زیارت باری تعالیٰ کی ہوئی تو فقط مرشد ہی نظر آئے گا۔

الجواب

اوّل چند مقامات مہمد کرتا ہوں۔ اوّل شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جو مجھ کو خوب یاد ہے، مگر اس وقت حوالہ کا مقام مجھ کو نہیں ملا) کہ جب سے انسان پیدا کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی رویت جس کو ہوئی ہے انسان کی صورت میں ہوئی ہے، اور اصل دلیل تو اس قول کی کشف ہے، لیکن ایک درجہ میں نصوص سے بھی اس کی تائید بدرجۂ استیناس ہوسکتی ہے، حدیث میں ہے **رأیت ربی فی احسن صورۃ** اور قرآن میں ہے **قولہ تعالیٰ صورکم فاحسن صورکم وقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم** دونوں کے ملانے سے وہ دعویٰ قریب بصحت ہو جاتا ہے۔ ثانی، انسان عام ہے خواہ معین ومعروف ہو جیسے کسی خاص شناسا کی صورت خواہ غیر معین وغیر معروف ہو جیسے ناآشنا کی صورت، مگر صاحب صورت مومن ہو، ثالث معروف میں جو صورت سب سے احسن ہوگی وہ احق ہوگی، کہ اسمیں رویت ہو۔ رابع مرید کی نظر میں سب سے احسن اپنے شیخ کی صورت ہوگی، جس کی وجہ محبت ہے، اگرچہ حسن ظاہری کے اعتبار سے وہ اکمل نہ ہو، چنانچہ مشاہدہ ہے اور عشاق کی شہادت بھی ہے، **کما قال قائلھم**

آں دل کہ رم نمودے از خوبروئے جاناں دیرینہ سال پیرے بروش بیک نگاہے

اور چونکہ مرید کو فیض باطنی اسی صورت کے واسطہ سے ہوا ہے، اس لئے احسنیت اس کی نظر میں دوبالا ہو جاتی ہے، اس سے بانضمام مقدمات سابقہ اقرب واغلب یہ

ہے کہ اس کو شیخ کی صورت میں رویت ہوا کرے، الا لعارض حکمۃ یقتضی ضدہ،
خامس، اگر غیر صورت شیخ میں رویت ہو اور مرید اس سے اعراض کرے تو اس اعراض
کی بناء یہ نہیں کہ وہ اس کے اعتقاد میں رویت حق ہے اور یہ محض اس بناء پر کہ غیر
صورت شیخ میں ہے، پھر اس سے اعراض کرتا ہے، بلکہ بناء ہے کہ وہ اس کے اعتقاد
میں رویت حق ہی نہیں، چنانچہ اقتباس کی یہ عبارت اس پر دال ہے، ''از ینجا معلوم می
شود کہ رویت حق تعالیٰ سبحانہ درروز قیامت مر مریدانِ صادق بصورت پیر ایشاں خواہد
بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ وحضرت حق تعالیٰ در
آئینہ صورتِ پیر جلوہ گر است'' اھ جب ان حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ جب کبھی رویت
حق ہوگی شیخ ہی کی صورت میں ہوگی، تو ظاہر ہے کہ جب غیر صورت میں ہوگی تو وہ
رویت حق نہ ہوگی، پھر اس سے اعراض محل اعتراض واشکال کیا ہوسکتا ہے، اسکی نظیر
ایک طویل حدیث میں وارد ہے، اس کا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔

روی مسلم عن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعًا حتی اذالم یبق الامن کان یعبداللہ تعالیٰ من بروفاجراتاھم رب العالمین فی ادنیٰ صورۃ من التی رأوہ فیھا رای عرفوہ بھا کما فی لفظ ابی ھریرۃ وتبقی ھذہ الامۃ فیھا منافقوھم فیاتیھم اللہ تعالیٰ فی صورۃ غیر صورتہ التی یعوفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا ویکون ھذا تجلیا مثالیا کما ھو ظاھر مدلول لفظ الصورۃ) قال فما ذا تنظرون یتبع کل امۃ ماکانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس افقرماکنا الیھم ولم لصاحبھم فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک لانشرک باللہ شیئا مرتین اوثلثا وفیہ فیقول ھل بینکم او بینہ اٰیۃ فتعارفونہ فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان یسجد اللہ من تلقاء نفسہ الا اذن لم بالسجود وفیہ ثم یرفعون رؤسھم وقد تحول فی صورالتی رأوہ فیھا

اول مرۃ فقال انا ربکم فیقولون اللہ ربنا.

اس میں تصریح ہے کہ مومنین نے ایک تجلی کے وقت اس لئے انکار کیا کہ وہ ان کی صورت ذہنیہ حاصلہ فی الدنیا کے خلاف تھی، اور اسپر نکیر نہیں کیا گیا، بلکہ ان کو معذور قرار دے کر دوسری بار صورۃ معروفہ حاصل فی الذہن میں تجلی فرمائی گئی، اور یہ تجلی مثالی جنت کی نہیں، وہاں تو رویت ذات کی ہوگی جس کی کنہ معلوم نہیں۔ بلکہ یہ تجلی میدان قیامت کی ہے، اور یہی محمل ہوسکتا ہے ان بزرگوں کے اقوال مذکورہ فی السوال کا، چنانچہ حضرت گنج شکر رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں تصریح ہے کہ اگر خدا تعالیٰ مراد در روز قیامت جمال باکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود خواہم دید والا نہ چشم بداں سو نخواہم کشود، اور اسی طرح حضرت سلطان المشائخ کے قول میں ہے اگر فردا روز باز پرس جمال حق درنظرم بصورت پیرمن جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ روئے ازاں جانب خوار ہم گردانید اور جن بزرگوں کے کلام میں یہ قید نہیں ہے وہ مطلق اسی مقید پر محمول ہوگا، جیسے حضرت شیخ محمد صادق رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں بلکہ رویت حق تعالیٰ ہم اگر بصورت حضرت پیر دستگیر خواہد شد خواہم دید والا نہ آں را نیز نمی خواہم۔

پس ان مقدمات کے بعد جواب ظاہر ہے حاجت تقریر نہیں، البتہ بعض مقدمات غیر یقینیہ ہیں اس لیے حکم جازم کا اعتقاد جائز نہیں، بلکہ بالکل اس حکم کا انکار بھی جائز بلکہ دلائل سے نفی و انکار راجح ہے، لیکن قائلین پر بھی طعن و تشنیع جائز نہیں، بلکہ ان کو مقدمات مذکورہ کی بناء پر معذور سمجھا جائے گا اور اس تقریر سے اس کا بھی جواب ہوگیا کہ ان اقوال سے شیخ کی مقصودیت کا ایہام ہوتا ہے، حالانکہ مقصود ذات حق ہے، جواب کی تقریر ظاہر ہے کہ وہ اس رویت متکلم فیہا کو خود حق تعالیٰ کی رویت ہی نہیں کہتے کہ اس سے اعراض مستلزم مقصودیت ذات شیخ ہو، بلکہ حق کی رویت اسی کو کہتے ہیں جو صورت شیخ میں ہو اور اس صورت کے غیر میں جو رویت ہو اس کو رویت حق ہی نہیں کہتے، تو مقصودیت شیخ کا شبہ کیسے ہوسکتا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو عارفین محققین نے

جن میں غالباً شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں فرمایا ہے کہ جو علوم بلاواسطہ حق سے فائض ہوں وہ مقصود نہیں اور جو بواسطۂ رسل کے عطا ہوں وہ مقصود ہیں، تو اس سے رسل کا مقصود ہونا لازم نہیں آتا، بلکہ جو علوم بلاواسطہ ہوں ان کا من الحق ہی ہونا مشتبہ ہے، اس لئے ان کو مقصود نہیں سمجھا گیا اور جن بزرگوں کے کلام میں علم بے واسطہ کو مقصود بتایا گیا ہے جیسے عارف رومی فرماتے ہیں

علم کاں نبود زحق بے واسطہ ۔۔۔ درنیاید ہمچو رنگ ماشطہ

یہاں واسطہ سے مراد وحی رسل نہیں بلکہ دلائل فلسفیہ جو کہ سفسطہ ہوں مراد ہیں اب بحمد اللہ مقام صاف ہوگیا، یہ تو توجیہ کی تقریر تھی، لیکن اگر کسی کے دل کو یہ توجیہات نہ لگیں اس کے لئے اسلم یہ ہے کہ ان بزرگوں کے غلبۂ حال پر ان اقوال کو محمول کرلے جس کو اصطلاح تصوف میں شطح کہتے ہیں اور معذور سمجھے، نہ ان کا اتباع کرے نہ ان کے ساتھ گستاخی کرے حتیٰ کہ مولانا اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ نے صراط مستقیم میں باب اول (کہ مثل باب چہارم کے حضرت شہید رحمۃ اللہ علیہ کا ترتیب دیا ہوا ہے جیسا کہ دیباچہ میں تصریح ہے) فصل اوّل کی دوسری ہدایت حُبّ عشقی کے آثار کے تیسرے افادہ میں یہ قول نقل فرما کر اپنی کوئی رائے شدید ظاہر نہیں فرمائی، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں کو معذور سمجھتے ہیں، اور میں نے اس تحریر کے لقب میں اسی جانب کی زیادہ رعایت کی ہے کہ "تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح" لقب تجویز کیا ہے، واللہ اعلم باسرارہ واسرار عبادہ (۲۸ شعبان ۱۳۵۵ھ النور ص ۷، شوال ۱۳۵۶ھ)

الحمدللہ! مقالات حکیم الامت جلد 183 اختتام کو پہنچی۔